

**Il Grande
Inquisitore.
Interpretazioni
nel pensiero
russo**

a cura di
Daniela Steila

aAccademia
university
press



Le pagine dedicate da Dostoevskij al confronto tra il Grande Inquisitore e Cristo ne *I fratelli Karamazov* suscitano ancor oggi considerazioni e dibattiti. Nella cultura russa la *Leggenda*, come fu presto chiamata, divenne un tema portante della discussione etico-politica e filosofico-religiosa fin dagli anni '90 dell'Ottocento, sensibile alle vicende e alle trasformazioni del periodo. L'antologia, che raccoglie testi per lo più tradotti in italiano per la prima volta, intende tracciare un percorso nelle riflessioni sulla *Leggenda del Grande Inquisitore* maturate nella cultura russa tra il 1902 e il 1933, attraversando l'impegno politico di inizio secolo, la rivoluzione mancata del 1905 e la crisi conseguente dell'*intelligencija*, il successo rivoluzionario del 1917 e l'affermazione del potere bolscevico, la crisi europea dei primi anni '30. Le riflessioni dei commentatori illuminano aspetti diversi del discorso di Dostoevskij, ma il tema comune della *Leggenda* permette di disegnare un interessante confronto sul rapporto tra intellettuali e potere.

**Il Grande
Inquisitore.
Interpretazioni
nel pensiero russo**

aA

© 2015
Accademia University Press
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino

Pubblicazione resa disponibile
nei termini della licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0



Possono applicarsi condizioni ulteriori contattando
info@aAccademia.it

prima edizione aprile 2015
isbn 978-88-99200-32-9
edizione digitale www.aAccademia.it/ilgrandeinquisitore

book design boffetta.com

Il Grande Inquisitore

Sergej Nikolaevič Bulgakov (1871-1944)	3
Ivan Karamazov come tipo filosofico	8

Anatolij Vasil'evič Lunačarskij (1875-1933)	44
Il Faust russo	48

Dmitrij Sergeevič Merežkovskij (1865-1941)	63
Il profeta della rivoluzione russa.	
In occasione dell'anniversario di Dostoevskij	66

Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948)	76
Il Grande Inquisitore	79

Michail Ivanovič Tugan-Baranovskij (1865-1919)	112
Tre grandi problemi etici.	
La concezione morale di Dostoevskij	115

Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948)	138
Dostoevskij e la rivoluzione russa	141

Nikolaj Onufrievič Losskij (1870-1965)	162
Sulla natura satanica (secondo Dostoevskij)	165

Sergej Iosifovič Gessen (1887-1950)	198
La tragedia del bene nei <i>Fratelli Karamazov</i> di Dostoevskij	200

Ivan Ivanovič Lapšin (1870-1952)	234
Come si è formata la leggenda del Grande Inquisitore	236

Semen Ljudvigovič Frank (1877-1950)	254
La leggenda del Grande Inquisitore	259

Indice dei nomi	271
------------------------	-----

aA

L'ultimo romanzo di Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, fu pubblicato a puntate sulla rivista «Russkij Vestnik» tra il 1879 e il 1880, a ridosso della morte dell'autore. La vicenda, notissima, ha al suo centro l'omicidio di Fedor Pavlovič Karamazov, il padre rozzo e libertino dei tre protagonisti: Dimitrij, figlio di primo letto, Ivan e Aleša, figli della seconda moglie, anch'essa già morta da tempo quando ha inizio la storia. I tre fratelli, pur nella complessità della realizzazione artistica, incarnano ciascuno un "tipo" di atteggiamento verso il mondo e la realtà: Dimitrij è un giovane generoso nel bene e nel male, nei sentimenti e nelle passioni, fatica a controllare i suoi slanci, si mostra istintivo e brutale, ma anche entusiasta e travolgente; Ivan è l'intellettuale che segue la ragione e la sua analisi spietata fino a negare l'immortalità dell'anima e a mettere in dubbio Dio, al tempo stesso soffrendo per la sua stessa astrattezza e aridità; Aleša infine è lo spirito puro capace di amare tutto e tutti, incarnazione della carità cristiana a cui si affidano, secondo Dostoevskij, le speranze del mondo. A compiere materialmente l'omicidio del vecchio Karamazov è il servo Smerdjakov, figlio illegittimo della sua vittima, a cui i discorsi di Ivan hanno suggerito che, in assenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, «tutto è permesso». Del de-

VII

litto tuttavia viene accusato Dimitrij, contro cui congiurano circostanze e indizi, mentre Smerdjakov si suicida dopo aver raccontato soltanto a Ivan quel che davvero è accaduto e aver riversato la responsabilità ultima su di lui. Dimitrij viene condannato, Ivan è vittima della malattia nervosa che lo corrode da tempo, mentre Aleša si prepara a diventare il protagonista del romanzo che Dostoevskij avrebbe voluto scrivere e di cui *I fratelli Karamazov* sarebbero stati il prologo.

Come spesso accade in Dostoevskij, nello sviluppo della storia, più degli eventi, ha importanza il confronto delle idee, poiché nel romanzo si discute molto e di grandissime questioni filosofiche: la giustificazione del male, le implicazioni etiche del nichilismo, l'esistenza di Dio... Uno dei momenti più complessi della riflessione che si sviluppa nel romanzo è rappresentato dalla cosiddetta *Leggenda del Grande Inquisitore*, che ha ricevuto moltissime e diverse interpretazioni nella storia e ancora oggi ricorre nella discussione con l'efficacia di una «metafora assoluta»¹. Si tratta, per la verità, di un «poema», che Ivan ha composto da tempo nella sua mente e che ora racconta al fratello Aleša durante una lunga conversazione all'osteria. Anche in questo caso la trama è molto semplice: nella Siviglia dell'Inquisizione ricompare Gesù Cristo a benedire e compiere miracoli, riconosciuto immediatamente dalla folla, ma il vecchio Grande Inquisitore ordina il suo arresto. Di notte scende nella cella a parlare con il prigioniero e qui ha luogo un lungo monologo, in cui finalmente l'Inquisitore rivela «a voce alta quello che per novant'anni aveva taciuto»². Mentre Cristo sulla terra aveva voluto e difeso la libertà degli esseri umani offrendo loro la possibilità di un'adesione libera, il vecchio rivendica invece il merito di aver «finalmente soppresso la libertà» per garantire la felicità umana. Avrebbe potuto farlo Gesù stesso, se avesse ceduto alle tentazioni del demonio nel deserto, se avesse accettato le tre proposte in cui «è come condensata e profetizzata tutta la

1. Così è definita in R. BADIO e E. FABBRI, *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano-Udine 2013. Il termine è utilizzato nel senso in cui ricorre in H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1960 [trad. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Cortina, Milano 2009].

2. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, in ID., *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, t. 14, Nauka, Leningrad 1976, p. 228 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, Sansoni, Firenze 1958, p. 363].

storia ulteriore dell'umanità»³: la trasformazione miracolosa delle pietre in pane, il gettarsi illeso dalla rupe o scendere dalla croce, e l'accettazione del potere terreno, della spada dei Cesari. Dice il Grande Inquisitore: «ci sono sulla terra tre forze, tre sole, che possono vincere e imprigionare per sempre la coscienza di questi esseri deboli e ribelli, dando loro la felicità, e queste forze sono: il miracolo, il mistero, l'autorità»⁴. Cristo rifiutò tutte e tre queste forze per rispettare la libertà umana, quella libertà che in realtà condanna gli uomini all'infelicità e al tormento e a cui l'umanità è pronta a rinunciare per raggiungere la quiete. Nella società del Grande Inquisitore pochi martiri al corrente del segreto, «quelli che hanno preso su di sé la maledizione di conoscere il bene e il male», governano «miliardi di bambini felici»⁵, finalmente liberati dal fardello di dover decidere per sé. Il prigioniero ascolta in silenzio il monologo del Grande Inquisitore, guardandolo fin dall'inizio «con aria mansueta»⁶, con «uno sguardo dolce e penetrante»⁷. Il vecchio vorrebbe una risposta, «magari anche qualche cosa di amaro, di terribile»⁸, che però avviasse un confronto sul piano del ragionamento e della discussione; invece Cristo gli si avvicina e lo bacia sulle labbra senza una parola. L'Inquisitore, turbato, apre la porta della cella e lascia che il prigioniero si allontani nella notte, senza che tuttavia l'episodio modifichi le sue convinzioni, come precisa Ivan alla domanda di Aleša.

L'episodio è parte integrante della lunga conversazione con cui Ivan rivela al fratello le sue idee e il suo interiore tormento, e va certamente considerato insieme con il resto della vicenda e in particolare con il capitolo precedente, il quarto del quinto libro, nel quale ha inizio la «confessione» di Ivan, preparata a sua volta dall'incontro con Aleša nel terzo capitolo. Tuttavia il «poema» del Grande Inquisitore si presenta già, all'interno del romanzo, con una propria autonomia: anche se interrotto dalle osservazioni di Aleša, interlocutore assai più attivo del Cristo della vicenda narrata, Ivan espone

3. *Ivi*, p. 230 [trad. it. cit., p. 366].

4. *Ivi*, p. 232 [trad. it. cit., pp. 369-370].

5. *Ivi*, p. 236 [trad. it. cit., p. 376].

6. *Ivi*, p. 229 [trad. it. cit., p. 364].

7. *Ivi*, p. 239 [trad. it. cit., p. 380].

8. *Ibidem*.

una sua opera di fantasia, che non è mai stata scritta ma che è a tutti gli effetti qualcosa di compiuto. Anche per questo il capitolo sul Grande Inquisitore è divenuto presto un oggetto specifico di riflessione e di analisi.

Indubbiamente esso toccava questioni molto sentite nell'*intelligencija* russa della fine del XIX secolo. Nei decenni precedenti la Russia aveva assistito a un vero e proprio trionfo del positivismo: le scienze naturali erano considerate il sapere per eccellenza e al modello di rigore razionale che esse rappresentavano doveva aspirare tutta la conoscenza. In campo morale ne derivava un estremo utilitarismo, in cui il fine supremo e il criterio morale ultimo non poteva che essere la felicità per il maggior numero possibile di individui. Emblema letterario di questo atteggiamento era Bazarov, il protagonista di *Padri e figli* di Turgenev (1862), studente in medicina, materialista, «nichilista», come egli stesso si definisce, cioè «un uomo che non si inchina davanti a nessuna autorità, che non accetta nessun principio alla cieca, qualunque sia il rispetto che lo circonda»⁹. Su questo terreno si svilupparono i movimenti rivoluzionari del populismo e del socialismo, in cui un'*élite* intellettuale più o meno ampia, capace di analizzare la realtà, si metteva alla guida del popolo ignorante sulla strada della sua stessa liberazione, saldando con ciò il proprio «debito» nei confronti di chi, con la fatica del lavoro fisico, aveva permesso agli intellettuali stessi di formarsi come tali¹⁰. Il rapporto tra la guida intellettuale, istruita e consapevole, e la base popolare, ignorante e incosciente, rappresentò un problema centrale in tutti i movimenti rivoluzionari russi, dall'«andata al popolo» dei populisti negli anni Settanta alla divisione tra menscevichi e bolscevichi al secondo congresso del partito socialdemocratico nel 1903, dai «rivoluzionari di professione» del *Che fare?* di Lenin alla «cultura proletaria» promossa dai marxisti “critici” prima e dopo la rivoluzione del 1917¹¹.

9. I. S. TURGENEV, *Otcy i dety*, in *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v tridcati tomach*, Nauka, Moskva 1981, t. 7, p. 25 [trad. it. *Padri e figli*, Garzanti, Milano 1976, p. 21].

10. Cfr. P. L. LAVROV, *Istoričeskie pis'ma*, in ID., *Filosofija i sociologija. Izbrannye proizvedenija v dvuch tomach*, Mysl', Moskva 1965, t. 2, p. 86.

11. Cfr. F. VENTURI, *Il populismo russo*, Einaudi, Torino 1973, 3 voll.; A. WALICKI, *Socialismo russo e populismo*, in *Storia del marxismo*, vol. II: *Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, Einaudi, Torino 1979, pp. 357-388; V. STRADA, *Introduzione*, in V. I. LENIN, *Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento*, Einaudi, Torino 1979, pp. VII-XCI; R. C. WILLIAMS, *The Other*

Era un problema cruciale anche per Dostoevskij. È noto che lo scrittore, dopo la giovanile partecipazione a un circolo radicale, a cui seguì l'arresto e la condanna a morte, commutata all'ultimo momento in un periodo di lavori forzati, maturò un atteggiamento molto critico nei confronti dei movimenti sovversivi, schierandosi con l'autocrazia politica e l'ortodossia religiosa. Il romanzo *I demoni*, del 1872, rappresentò in un certo senso la «resa dei conti» dello scrittore con gli ambienti rivoluzionari frequentati in gioventù. Ed è sufficiente leggere il discorso del Grande Inquisitore accanto ai progetti di Sigalev, l'ideologo del gruppo terrorista protagonista del romanzo, che riserva libertà e diritti a un decimo della popolazione, mentre immagina di ridurre a «gregge» la parte restante¹², per convincersi che il «poema» di Ivan ha un significato assai più ampio della mera polemica anticattolica, pur presente in Dostoevskij.

Quando uscì il romanzo, lo scrittore era all'apice della fama, ma non tra i critici progressisti. Il populista N. K. Michajlovskij ne attaccò il «talento feroce», mentre un critico famoso di una rivista radicale osservava che in ultimo sia l'Inquisitore, sia lo *starec* Zosima, maestro spirituale di Aleša, predicavano entrambi la sottomissione dell'individuo all'autorità¹³. Negli anni seguenti, tuttavia, l'importanza dell'ultimo romanzo di Dostoevskij e, al suo interno, del racconto di Ivan sul Grande Inquisitore, si affermò con sempre maggiore stabilità nei dibattiti dell'*intelligencija* russa, nei quali la raccolta di saggi che qui si presenta si propone di tracciare un percorso.

I primi due importantissimi interventi, tuttavia, non rientrano in questa raccolta, poiché si tratta di scritti piuttosto

Bolsheviks. Lenin and His Critics, 1904-1914, Indiana U. P., Bloomington and Indianapolis 1986; D. STEILA, *Scienza e Rivoluzione. La recezione dell'empirio-criticismo nella cultura russa (1877-1910)*, Le Lettere, Firenze 1996; L. MALLY, *Culture of the Future. The Proletkult Movement in Revolutionary Russia*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990; M. DAVID-FOX, *Revolution of the Mind. Higher Learning Among the Bolsheviks. 1918-1929*, Cornell U. P., Ithaca-New York 1997.

12. Cfr. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Besy*, in ID., *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, t. 10, Nauka, Leningrad 1974, pp. 311-312 [trad. it. *I demoni*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 458-460].

13. Cfr. N. K. MICHAJLOVSKIJ, *Žestokij talant*, «Otečestvennye Zapiski», 1882, 9, 10, poi in ID., *Literaturno-kritičeskie stat' i*, Goslitizdat, Moskva 1957, pp. 181-263; M. A. ANTONOVIČ, *Mistiko-asketičeskij roman*, «Novoe obozrenie», 1881, 3, poi in ID., *Izbrannye stat' i. Filosofija. Kritika. Polemika*, Pečatnyj dvor, Leningrad 1938, pp. 243-297.

ampi e già presenti in traduzione italiana. Il primo è il lungo saggio di V. V. Rozanov sulla *Leggenda del Grande Inquisitore*, pubblicato nel 1891 sulla rivista «Russkij Vestnik», poi dal 1894 in diverse edizioni in volume¹⁴, il cui grande successo è già testimoniato dalla fortuna che ebbe il suo titolo, entrato universalmente in uso per indicare quella parte dei *Fratelli Karamazov*, che nessuno, nel romanzo, chiama mai “leggenda”. Rozanov mette a confronto il tema della libertà, affrontato nella *Leggenda*, con le *Memorie del sottosuolo* del 1864. Scrive Rozanov:

Anche là il libero arbitrio dell'uomo è presentato come il principale ostacolo all'ordinamento definitivo delle sorti umane sulla terra; ma in questo modo si intende negare la necessità e la possibilità di un simile ordinamento, mentre il libero arbitrio rimane il tratto più prezioso dell'uomo¹⁵.

Ora, invece, Dostoevskij dà voce alla fatica e allo sfinimento di un'umanità provata e abbattuta:

Gli alti doni della libertà, della verità, dell'impresa morale sono messi da parte come un peso superfluo per l'uomo; e si chiede una sola cosa: *un po'* di felicità, *un po'* di riposo per il «povero ribelle», che è tuttavia una creatura tormentata e sofferente, a cui Dostoevskij indirizza un sentimento di pietà che soffoca tutto il resto nel suo cuore, qualsiasi slancio verso il divino e il superumano¹⁶.

La soluzione proposta dal Grande Inquisitore si rivela a sua volta terribile. Si tratta di un «*abbassamento del livello psichico dell'uomo*»:

Soffocare in lui tutto ciò che è indeterminato, inquieto, tormentoso; semplificare la sua natura fino all'evidenza di aspirazioni poco lungimiranti, costringerlo a sapere moderatamente, a sentire moderatamente, a desiderare mo-

14. V. V. ROZANOV, *Leggenda o Velikom Inkvizitore*, «Russkij Vestnik», 1891, 1-4; Nikolaev, Sankt Peterburg 1894; Merkušev, Sankt Peterburg 1902; Pirožkov, Sankt Peterburg 1906; ora ID., *Sobranie sočinenij. Leggenda o Velikom inkvizitore F. M. Dostoevskogo. Literaturnye očerki. O pisatel'stve i pisatel'jach*, Respublika, Moskva 1996, pp. 5-156 [trad. it. *La leggenda del Grande Inquisitore*, Marietti, Genova 1989].

15. *Ivi*, p. 72 [trad. it. cit., p. 87].

16. *Ivi*, pp. 72-73 [trad. it. cit., p. 88].

deratamente: ecco il modo di soddisfarlo, finalmente, e di acquietarlo¹⁷.

Secondo Rozanov è quanto è accaduto storicamente nella Chiesa cattolica, ma la *Leggenda* pretende una lettura più ampia, che si estende all'intera storia dell'umanità e che può risolversi soltanto nell'accettazione della vita, nella conciliazione col mondo e con l'esistenza, in un misticismo religioso capace di unire le diverse tradizioni confessionali. In questo disegno la chiesa russa ortodossa avrebbe avuto un ruolo particolare, per le specifiche caratteristiche degli slavi, ugualmente lontani dall'unificazione esteriore di elementi eterogenei, propria dei latini, con la freddezza del diritto romano e dell'universalità formale dei cattolici, e dall'isolamento dei singoli proprio della tradizione germanica. Reinterpretando alcune riflessioni degli slavofili della prima metà del secolo, Rozanov affidava alla Russia il compito di «portare armonia nella vita e nella storia, unire tela e colori in un quadro vivo»¹⁸.

aA

A confermare la piena legittimità di una lettura filosofica del racconto di Dostoevskij, intervenne a ridosso dello scritto di Rozanov l'ultima opera pubblicata da V. S. Solov'ev prima della morte: i *Tre dialoghi*, seguiti dal *Breve racconto dell'Anticristo*¹⁹. Nel racconto il Grande Inquisitore prende la figura dell'imperatore, il filantropo capace di realizzare la giustizia sociale secondo cui «ciascuno era pagato secondo le sue capacità e ogni capacità era retribuita secondo i suoi lavori e risultati»²⁰. Ma proprio la sua figura di «benefattore» dell'umanità, lo avrebbe posto al di sopra di Cristo stesso, che fu soltanto un «riformatore» e per il quale esistevano buoni e cattivi, laddove il «grande uomo» beneficerebbe l'umanità intera senza distinzioni. Egli rappresenta così l'Anticristo, l'incarnazione di un male che non si pone in diretta contrapposizione col bene, ma si confonde con esso e si maschera con

XIII

17. *Ivi*, p. 82 [trad. it. cit., p. 100].

18. *Ivi*, p. 108 [trad. it. cit., p. 139].

19. V. S. SOLOV'EV, *Tri razgovora*, in ID., *Sobranie sočinenij*, 2-oe izd., Prosvesčenie, Sankt Peterburg 1914, t. 10, pp. 81-221 [trad. it. *I tre dialoghi e il racconto dell'anticristo*, Marietti, Genova 1996]. Il racconto è tradotto anche in G. PIOVESANA e M. TENACE, *L'Anticristo*, Lipa, Roma 1995.

20. V. S. SOLOV'EV, *Kratkaja povest' ob Antichriste*, in ID., *Sobranie sočinenij*, cit., t. 10, p. 204 [trad. it. *Breve racconto sull'Anticristo*, in G. PIOVESANA e M. TENACE, *L'Anticristo*, cit., p. 50].

le intenzioni migliori, con le dichiarazioni più generose nei confronti dell'umanità.

Sullo sfondo delle grandissime questioni filosofiche affrontate nel romanzo, la *Leggenda* si collocava, già nei suoi primi interpreti russi, in una prospettiva non tanto o non soltanto religiosa, quanto etico-politica. Non sorprende che tra l'inizio del secolo e gli anni immediatamente seguenti la rivoluzione fallita del 1905, diversi autori russi discutessero del Grande Inquisitore per affrontare l'argomento del ruolo dell'intellettuale rispetto al popolo. Ci si chiedeva, insomma, se gli intellettuali avessero il compito di guidare il popolo in nome di una verità che soltanto loro conoscevano al momento, anche a costo di sacrificare le generazioni presenti allo scopo della felicità futura.

Che si trattasse di un tema sentito lo dimostra lo straordinario successo che ebbe la conferenza di S. N. Bulgakov all'Università di Kiev il 21 novembre 1901, intitolata *Ivan Karamazov come tipo filosofico*²¹. Secondo Bulgakov, che stava maturando il passaggio dal marxismo alla filosofia idealista e poi religiosa, Ivan è «il figlio scettico dell'epoca del socialismo», il «figlio incerto e dubbioso» della visione positivista del mondo, dell'amoralismo ateo, del nichilismo progressista. Il suo problema etico è lo stesso che mina dall'interno ogni teoria del progresso, in cui la generazione presente viene sacrificata al bene di quella futura. Ma la giustificazione ultima di questo sacrificio può trovarsi soltanto nella fede nella realizzabilità del regno di Dio sulla terra, nella fede nell'uomo che diventa Dio, la divinizzazione dell'uomo che si sostituiva alla fede in Cristo, il Dio fattosi uomo. In Ivan, così come nell'Inquisitore, questa fede viene meno: l'umanità si dimostra debole, tormentata, incapace di sollevarsi al livello morale necessario per poter aderire liberamente al richiamo di Cristo e realizzare il regno di Dio. L'unica possibile soluzione a tutte le tormentose domande dell'umanità traspare, secondo Bulgakov, nel bacio silenzioso di Cristo che ne rovescia radicalmente l'impostazione. La soluzione non può arrivare

21. Cfr. C. EVTUHOV, *The Cross and the Sickle. Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy, 1890-1920*, Cornell U. P., Ithaca 1997, p. 49; D. STEILA, *Il Grande Inquisitore nella filosofia russa*, in R. BADIO e E. FABBRI, *Il Grande Inquisitore* cit., pp. 236-238.

dalla «ragione euclidea» di Ivan, ma dall'amore assoluto di Cristo.

Il rivoluzionario marxista A. V. Lunačarskij, che intervenne a proposito della conferenza di Bulgakov con l'articolo intitolato *Il Faust russo*, era d'accordo che il problema fondamentale di Ivan, così come del Grande Inquisitore, fosse la sfiducia nella natura umana, ma la riteneva del tutto ingiustificata. Non c'era nessun bisogno di ricorrere alla metafisica e alla religione, secondo Lunačarskij, per poter credere nell'umanità e nelle sue possibilità reali di progresso. La sofferenza presente è semplicemente un dato che deriva dalla condizione naturale degli esseri umani, che possono procedere verso condizioni migliori soltanto adattandosi alla cieca spontaneità della natura, a sua volta modificandola secondo le proprie esigenze. In quanto dato di fatto, la sofferenza non richiede giustificazioni morali, né può essere riscattata dalla fede nella felicità futura. Tuttavia, proprio sulla base di questa visione «realista» del mondo, Lunačarskij osservava che i rivoluzionari negatori di Dio e del Dio-uomo, credevano invece nell'uomo-dio, nella possibilità che fosse l'umanità intera a sollevarsi all'altezza dei suoi stessi ideali, e rivendicava la possibilità di lottare per questi ideali anche senza garanzie trascendenti della loro realizzazione.

aA

XV

Il 1905 fu la prima concreta prova storica per i rivoluzionari russi, che si trovarono impegnati accanto al popolo e qualche volta alla sua guida, negli scioperi delle fabbriche e nei moti contadini. Mentre ancora divampavano i disordini, il filosofo religioso D. S. Merežkovskij intervenne a proposito di Dostoevskij dichiarandolo «il profeta della rivoluzione russa». Era certamente una scelta ardita, considerando l'aperta simpatia dello scrittore per l'autocrazia, ma Merežkovskij si arrogava il diritto di rompere la maschera esteriore che Dostoevskij si era costruito, per analizzarne le posizioni autentiche. E qui, nel profondo della riflessione di Dostoevskij, Merežkovskij trovava la traccia di un'aspirazione profondamente rivoluzionaria, rispetto alla quale la rivoluzione in corso era soltanto un rozzo e doloroso inizio, e che avrebbe dovuto realizzarsi in una completa trasformazione dell'umanità. Le pagine dedicate alla rivoluzione attuale esplicitano la convinzione che i rivoluzionari russi avessero fatto proprio il programma di Petr Verchovenskij, di Šigalev, del Grande Inquisitore. Alla testa della nuova organizzazione della società

avrebbe dovuto porsi un «impostore», un «Ivan-zarevič», un «papa» socialista, come Verchovenskiĭ prospetta a Stavrogin nei *Demoni*, e intorno a lui «i seguaci del Grande Inquisitore», i martiri della conoscenza del bene e del male. Sotto di loro «la *šigalevščina*, cioè la dittatura militare del proletariato, della socialdemocrazia», avrebbe governato su un'umanità ingenua e felice, ridotta a gregge. La prima, rozza, fase della rivoluzione russa mancava della necessaria prospettiva religiosa, secondo Merežkovskij, o meglio ne possedeva soltanto degli elementi inconsapevoli; di qui lo «sconquasso» che Dostoevskij aveva previsto²².

All'indomani della rivoluzione fu N. A. Berdjaev, ex marxista rivoluzionario, poi marxista legale, infine approdato alla filosofia religiosa, a ragionare intorno al Grande Inquisitore come metafora di ogni potere che sacrifica la libertà alla felicità: il cattolicesimo, ma anche l'autocrazia russa e oggi il positivismo e il socialismo «che pretende di sostituire la religione e sta costruendo una torre di Babele». Tutti gli inquisitori del mondo nascondono agli uomini il senso delle cose, nella convinzione che sia meglio per loro raggiungere la quiete e la felicità, piuttosto che il possesso di una verità tormentosa. Ma, secondo Berdjaev, l'uomo non può rinunciare alla propria libertà, che è identica con la sua dignità umana, col suo essere creato a immagine e somiglianza di Dio, senza abdicare alla propria natura essenziale.

Il problema della definizione della natura umana era anche al centro dell'attenzione di M. I. Tugan-Baranovskij, un filosofo economista che, con Berdjaev e Bulgakov, era passato attraverso il «marxismo legale» per approdare a soluzioni liberali. L'anti-utilitarismo di Dostoevskij, secondo Tugan-Baranovskij, si spiegava con la convinzione che il fine supremo dell'essere umano non è la felicità, ma il perfezionamento di sé. Proprio per la centralità dell'idea dell'autonomia etica del soggetto gli sembrava di poter accostare Dostoevskij a Kant, come pensatore morale di prima grandezza. A sostenere la sua lettura «kantiana» di Dostoevskij, Tugan-Baranovskij considerava tre cruciali problemi: Dio in quanto fondamento ultimo del valore dell'essere umano, poiché la libera coscienza morale che costituisce il massimo valore dell'individuo non

22. F. M. DOSTOEVSĖKIJ, *Besy*, cit., t. 10, pp. 325-326 [trad. it. *I demoni*, cit., pp. 479-480].

può fondarsi che sul bene assoluto di Dio; la parità di valore di tutti gli esseri umani nella loro natura morale e il conseguente problema della società umana, che mostra invece diseguaglianze e differenze; e infine il problema dell'esistenza del male nel mondo. La figura del Grande Inquisitore veniva discussa a proposito del problema del governo della società e ne era analizzata l'enorme forza poiché, a differenza di Raskol'nikov, il protagonista di *Delitto e castigo*, l'Inquisitore non odia gli esseri umani, e anzi si sacrifica per loro, ma con ciò conquista un potere illimitato, che non cede neppure di fronte a Dio stesso.

All'*intelligencija* che si era impegnata nei movimenti rivoluzionari nella seconda metà del XIX secolo si poteva rimproverare di aver rinunciato ai più elevati ideali etici nella speranza di conquistare il benessere materiale e una felicità ottusa per il popolo. Ora però, delusi dagli esiti della prima rivoluzione, gli intellettuali disertavano la diretta attività politica, mostrando i segni di una profonda crisi che attraversava il modo tradizionale di intendere il loro ruolo di guida delle masse popolari. Ne fu espressione una raccolta di saggi, uscita nel 1909, con il titolo di *Pietre miliari (Vechi)*, in cui diversi autori di rilievo ragionavano intorno alla funzione storica e al destino dell'*intelligencija* russa. L'ex marxista legale P. B. Struve concludeva il suo intervento con l'osservazione:

Questa crisi ideale non si può curare né con la camomilla delle direttive tattiche, né col regime calmante del lavoro culturale senza ideali. A noi è necessario un lavoro culturale indefesso, ma proprio per non perderci in esso e tener duro, sono necessarie le idee, la lotta creatrice delle idee²³.

Secondo Berdjaev, era innanzitutto necessaria una spietata autocritica dell'*intelligencija*, che aveva storicamente preferito alla creatività filosofica un atteggiamento utilitaristico verso le idee, per cui ci si doveva astenere dal pensiero originale «in nome del suo dio-popolo e del risparmio delle forze per la lotta contro il diavolo-assolutismo»²⁴. Berdjaev tornava qui

XVII

23. P. B. STRUVE, *Intelligencija i revoljucija*, in *Vechi. Sbornik statej o russkoj intelligencii*, 2-oe izd., V. M. Sablin, Moskva, 1909, p. 174 [trad. it. *L'intelligencija e la rivoluzione*, in *La svolta Vechi. L'"intelligencija" russa tra il 1905 e il '17*, Jaca Book, Milano 1970, p. 165].

24. N. A. BERDJAEV, *Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda*, ivi, p. 2 [trad. it. cit., *La verità filosofica ed il vero dell'intelligencija*, ivi, p. 16].

alla metafora del Grande Inquisitore, da cui gli intellettuali russi si erano lasciati sedurre. Scriveva:

All'intelligencija russa, in forza della sua posizione storica, è accaduta la seguente disgrazia: *l'amore per la giustizia egualitaria, per il bene sociale, per il benessere popolare paralizzò l'amore per la verità, quasi distrusse l'interesse per la verità*. [...] Essa si lasciò allettare dal Grande Inquisitore che esigeva il rifiuto della verità in nome della felicità degli uomini. Il giudizio morale fondamentale dell'intelligencija si racchiude nella formula: perisca la verità se con la sua distruzione il popolo vivrà meglio, se gli uomini saranno più felici²⁵.

Ne derivò, secondo Berdjaev, un atteggiamento falso e fuorviante nei confronti del popolo stesso, perché da una parte l'intellettuale nutriva il proprio senso di superiorità con la pietà per l'uomo del popolo, dall'altra parte esaltava lo stesso popolo facendone una sorta di oggetto di culto, divinizzandolo a sua volta. Quel che scompariva del tutto era l'autentico «rispetto dell'uomo, uguale e fratello nell'Unico Padre», l'amore per l'essere umano che «non è pietà che nega la dignità dell'uomo, ma riconoscimento della paterna immagine divina in ogni uomo»²⁶.

aA

La rivoluzione del 1917, che travolse l'autocrazia e sconvolse l'intero impero russo, si abbatté anche sulle riflessioni auto-critiche dell'*intelligencija*. Quasi tutti gli autori che avevano partecipato alla raccolta *Pietre miliari* all'indomani della rivoluzione d'Ottobre risposero all'appello di Struve, che li invitava a motivare la loro opposizione al bolscevismo in una nuova raccolta, significativamente intitolata *De profundis*²⁷. Il contributo di Berdjaev, ancora una volta protagonista e interprete della riflessione dell'*intelligencija* russa, analizzava *Gli spiriti della rivoluzione russa*, convinto che anche la rivoluzione in corso non potesse essere spiegata che con le specificità, le «proprietà nazionali», lo «stile», lo «spirito» della Russia: «I nostri vecchi mali e peccati nazionali hanno portato alla rivoluzione e ne hanno determinato il carattere»²⁸. Per indagarli,

25. *Ivi*, p. 8 [trad. it. cit., p. 21].

26. *Ivi*, pp. 8-9 [trad. it. cit., *Ibidem*].

27. *Iz glubiny. Sbornik statej o ruskoj revoljucii*, Russkaja Mysl', Moskva-Petrograd 1918.

28. N. A. BERDJAEV, *Duchi ruskoj revoljucii*, in *Iz glubiny. Sbornik statej o ruskoj revoljucii*, izd.

Berdjaev si rivolgeva alla grandi figure della letteratura: «Nei personaggi di Gogol' e Dostoevskij, nelle valutazioni morali di Tolstoj, si può cercare la soluzione dell'enigma delle calamità e disgrazie apportate alla nostra patria dalla rivoluzione, si possono capire gli spiriti che dominano la rivoluzione»²⁹.

Dostoevskij, in particolare, appariva a Berdjaev come il profeta della rivoluzione ormai avvenuta, perché con acume e lungimiranza aveva capito che la rivoluzione russa sarebbe stata più radicale e più terribile di tutte le rivoluzioni europee. Il socialismo russo, infatti, risultava un fenomeno religioso, in quanto radicato nello spirito russo che propriamente è apocalittico o nichilista, comunque estremo. Il socialismo russo voleva realizzare il regno di Dio in terra e a questo scopo accettava tutte e tre le tentazioni di Satana, per arrivare all'uguaglianza estrema vagheggiata da Šigalev e costruire un «formicaio» governato tirannicamente dai seguaci dell'Inquisitore. A questo tipo di società Dostoevskij non opponeva, com'è noto, l'idea del liberalismo borghese, ma una sorta di comunitarismo slavofilo, radicato nelle tradizioni dell'ortodossia e nel rapporto con la concretezza della terra³⁰. Ora, però, agli occhi di Berdjaev, la rivoluzione aveva fatto crollare le illusioni della religione del popolo, che si era mostrato del tutto inerme rispetto alla religione socialista dell'*intelligencija*. Di fronte al trionfo del nichilismo russo, incarnato nella sua duplicità in Ivan e Smerdjakov, il pessimismo di Berdjaev investiva persino le figure «rosee» del romanzo, Aleša e Zosima, che ora gli parevano poco riuscite. La profezia di Dostoevskij è tragica: «La verità che egli disse sulla Russia non è la verità zuccherosa e rosea dell'amore per il popolo e dell'adorazione del popolo, ma è una verità tragica, la verità delle seduzioni di un popolo, apocalittico per il suo spirito, da parte dell'Anticristo»³¹.

Con la rivoluzione, dunque, il Grande Inquisitore aveva

Mosk. Univ., Moskva 1990, p. 55 [trad. it. *Gli spiriti della rivoluzione russa*, Paravia Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 19-20].

29. *Ivi*, p. 56 [trad. it. cit., p. 21].

30. Sul rapporto di Dostoevskij con il *počvenničestvo* di A. Grigor'ev, cfr. W. DOWLER, *Dostoevsky, Grigor'ev and Native Soil Conservatism*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1983.

31. La parte su Dostoevskij del saggio di Berdjaev è ritradotta in questa antologia, per l'importanza che riveste tra le interpretazioni del Grande Inquisitore nel periodo della rivoluzione.

preso il potere. L'immagine ricorre in modo esplicito non tanto nella riflessione filosofica, quanto nella letteratura degli anni Venti, come ha sottolineato Vittorio Strada³². Il riferimento al Grande Inquisitore è del tutto dichiarato nel romanzo *Le straordinarie avventure di Julio Jurenito* di I. G. Erenburg, pubblicato nel 1922 a Berlino da una casa editrice moscovita. Nel capitolo intitolato *Il Grande Inquisitore fuori della Leggenda*, il protagonista Jurenito assiste al monologo del Comunista, chiuso nelle stanze del Cremlino, immagine trasparente di Lenin. Questi è convinto di possedere la verità e di operare per il bene dell'umanità secondo le leggi ferree del materialismo storico, e quindi riconosce anche la necessità di eliminare gli oppositori; tuttavia sente su di sé il peso delle decisioni che pure sono inevitabili per ottenere un migliore futuro per l'umanità. Il Comunista racconta:

Crede che sia facile? È facile per lei guardare! È facile per loro obbedire! Qui è la pena, qui il tormento! Già, il processo storico, l'ineluttabilità, eccetera eccetera. Ma qualcuno doveva pur rendersene conto, prendere l'iniziativa, il comando. [...] Chi? Io, decine di uomini, migliaia, l'organizzazione, il partito, il potere. E hanno alleggerito tutti quanti della loro responsabilità. Dalle case e dalle caserme l'hanno trasferita qui, tra queste antiche mura, nelle sale maledette di questo palazzo. Io non mi trascinerò sotto le immagini, non chiederò perdono dei miei peccati, non me ne laverò le mani. Dico soltanto che è dura. Ma è necessario, capite? Non c'è scelta!...³³.

Il vincitore della rivoluzione si assume la responsabilità e quindi anche la fatica e il tormento della società intera, proprio come il Grande Inquisitore di Dostoevskij. E che si tratti proprio di lui, Erenburg lo sottolinea con il bacio silenzioso con cui Jurenito si congeda, spiegando poi al testimone e narratore che non si è trattato di un gesto di ammirazione o di pietà, ma del rispetto di un'usanza locale:

Rispetto sempre le tradizioni di un paese. Da quanto ho potuto osservare, anche i comunisti sono assai tradizionalisti nelle loro abitudini. Sentendolo parlare, mi venivano

32. Cfr. V. STRADA, *Introduzione*, in V. V. ROZANOV, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., pp. XII-XIV.

33. I. G. ERENBURG, *Neobičajnye počozđenija Chulio Churenito*, Gelikon, Moskva-Berlin 1922 [trad. it. *Le straordinarie avventure di Julio Jurenito*, Einaudi, Torino 1968, p. 204].

in mente certi precedenti analoghi nelle opere del vostro Dostoevskij e allora, ligio all'etichetta, gli ho dato a nome di tanti e tanti altri quel bacio rituale³⁴.

Con toni più drammatici risuona il monologo del Grande Inquisitore anche nel discorso del Benefattore che governa la società in modo perfettamente razionale nel romanzo *Noi* di Zamjatin, scritto anch'esso nei primi anni Venti. Prima di procedere alla sottomissione del narratore ribelle, il Benefattore gli rivela la sua funzione senza infingimenti:

parliamo come parlano gli adulti quando i bambini sono andati via: fino alle estreme conseguenze. Io domando: per che cosa gli uomini, fin dalle fasce, hanno pregato e sognato? Per che cosa si sono tormentati? Perché qualcuno dicesse loro una volta per sempre che cosa è la felicità – e poi li incatenasse per sempre a questa felicità. Che forse noi facciamo ora qualcosa di diverso? L'antico sogno del paradiso... Ricordate; nel paradiso non si conoscono i desideri, non si conoscono la pietà e l'amore, là tutti sono beati perché privati della fantasia (e solo perciò beati) – angeli, servi di Dio...³⁵

aA

Il compito di chi rende possibile per gli altri la condizione beata dell'ignoranza e dell'ingenuità del paradiso terrestre è certo il più gravoso. Il Benefattore vi accenna rivendicando il suo ruolo di «carnefice»: «Gli uni in alto, spruzzati di sangue, inchiodano il corpo alla croce; gli altri, in basso, spruzzati di lacrime, guardano. Non vi pare che la funzione di quelli che stanno là in alto sia la più difficile, la più importante?»³⁶. Come il Grande Inquisitore, anche questo è un carnefice per amore dell'umanità, poiché «l'autentico algebrico amore per l'umanità è inevitabilmente inumano»³⁷.

XXI

Il paragone tra il regime sovietico che si stava strutturando e l'epoca dell'Inquisizione è implicito anche in un'altra opera di Zamjatin, il testo teatrale *I fuochi di San Domenico*, scritto nello stesso periodo del più noto romanzo. Qui il clima di sospetto e di persecuzione che regna nella Siviglia dell'Inquisizione richiama la condizione che la polizia segreta sta-

34. *Ibidem*.

35. E. I. ZAMJATIN, *My*, in ID., *My. Roman, povesti, rasskazy, pesy, stat'i i vospominanija*, Lit. artistike, Kišinev 1989, p. 132 [trad. it. *Noi*, Feltrinelli, Milano 1963, pp. 207-208].

36. *Ivi*, p. 132 [trad. it. cit., p. 207].

37. *Ibidem*.

va instaurando nella Russia dei soviet. In particolare, nella rappresentazione del popolo che assiste all'esecuzione degli eretici, Zamjatin affronta il tema del consenso dal basso, di quello che Berdjaev definiva la «seduzione» del popolo, la rinuncia alla libertà in cambio della quiete. Zamjatin descrive un intero repertorio di reazioni di fronte al rogo: c'è chi obbedisce per paura; chi si lamenta che abbiano messo i roghi proprio davanti a casa sua e si ritroverà i muri imbrattati di fumo; chi teme la delazione del vicino di casa, se non partecipasse; qualcuno trova il proprio tornaconto perché viene promessa l'indulgenza gratuita per quaranta giorni a chiunque assista all'esecuzione; qualcuno paragona lo spettacolo alla lotta dei tori; i bambini imitano l'esecuzione nei loro giochi; molti accorrono per farsi vedere, intrattenere rapporti, in un rituale sociale del tutto indifferente alle vittime che di lì a poco arderanno sul rogo. Sono rare, isolate, le voci che si levano in difesa della misericordia di Dio, contro una Chiesa che trasforma Cristo nel boia. Un Grande di Spagna, che assiste all'evento, commenta con un suo pari, senza rivelare se stia parlando sul serio o con ironia:

Che quiete e che gioia nell'animo, quando senti dietro di te uno sguardo vigilante e amorevole! Ti ritorna alla mente che a ciascuno di noi fin dalla nascita è messo accanto un Angelo Custode dalle ali bianche, che protegge ogni nostro passo...³⁸.

aA

Proprio nel 1922, il governo bolscevico prese la decisione di espellere dal paese «scrittori e professori» di sospette simpatie controrivoluzionarie³⁹. I filosofi costretti all'emigrazione si dedicarono subito e con grande impegno alla riflessione sulla cultura russa e sulle vicende recenti del paese. Nei loro scritti il tema del Grande Inquisitore ritorna, esaminato ora da un punto di vista diverso, per spiegare non più il dramma tormentoso dell'*intelligencija* nel suo rapporto col popolo, ma come sia possibile che il popolo ceda alle lusinghe, baratti

38. Id., *Ogni svjatogo Dominika. Pes'a*, in Id., *My. Roman, povesti, rasskazy, pesy, stat'i i vospominanija*, cit., p. 393.

39. Cfr. N. DMITREVA, «*Letučij gollandec*» *rossijskoj intelligencii. Očerki istorii «Filosofskogo poročoda»*, «Skepsis», 2005, 3-4, pp. 79-102; V. G. MAKAROV e V. S. CHRISTOFOROV (a cura di), *Vysylka vmesto rasstrela. Deportacija intelligencii v dokumentach VČK-GPU. 1921-1923*, Russkij put', Moskva 2005; L. G. BERLJAVSKIJ, *Administrativnaja vysylka dejatelej nauki i kul'tury v 1922 g.*, «Gosudarstvo i pravo», 2008, 2, pp. 72-77.

la libertà con una quiete irresponsabile. Berdjaev osservava amaramente, tornando a scrivere su Dostoevskij nel 1923: «La tendenza apocalittica del popolo russo, a dispetto delle profezie di Dostoevskij, non l'ha preservato dalle insidie dell'anticristo. Non solo l'«*intelligencija*», ma anche il «popolo» ha ceduto alla lusinga delle tre tentazioni e ha rinnegato la libertà originale dello spirito»⁴⁰.

Il principio del male, secondo N. O. Losskij, si maschera nell'Inquisitore di Dostoevskij come nell'Anticristo di Solov'ev, fingendosi al servizio del bene, presentandosi come un grande «umanista», che si ribella a Dio per amore dell'uomo. Tuttavia il male esiste, secondo Losskij, sempre e soltanto come risultato di una libera scelta malvagia e dunque tocca sempre in ultima istanza al singolo scegliere se stare con Cristo o con l'Inquisitore. Anche S. I. Gessen dipinge la «filosofia della libertà» presentata dalla *Leggenda* come un ideale difficile da praticare. Ivan, che lo persegue con convinzione, pone il bene «nella libertà e non nella felicità, nella personalità e non nella perfezione, nel dover essere e non nell'essere». Secondo il neokantiano Gessen, Ivan si rivela con questo una figura kantiana, l'incarnazione dell'autonomia della ragione, e tuttavia può e deve essere superato dal bene di Aleša, dall'amore ispirato della religione.

Nonostante si insistesse sul carattere «universale» di Dostoevskij, i filosofi dell'emigrazione sembravano interessati soprattutto a sottolineare la rilevanza teoretica di un testo eminentemente «russo», di estrema potenza e originalità, come elemento di una ricostruzione identitaria che li occupò intensamente soprattutto all'inizio della loro permanenza all'estero⁴¹. Fa eccezione Lapšin, che invece di rivendicare l'originalità «russa» del testo di Dostoevskij, cerca di mostrarne l'universalità indagando i temi compositivi del Grande Inquisitore per metterli in relazione con la cultura europea. Lapšin insiste inoltre, sulla base dell'evidenza di richiami testuali, sul fatto che Dostoevskij, scrivendo la *Leggenda*, non aveva in mente soltanto il socialismo russo, ma anche la socie-

XXIII

40. N. A. BERDJAEV, *Mirosozercanie Dostoevskogo*, in ID., *O ruskoj filosofii*, Izd. vo Ural. Univ., Sverdlovsk 1991, p. 138 [trad. it. *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1977, pp. 208-209].

41. Cfr. K. J. MJØR, *Reformulating Russia. The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers*, Leiden, Brill 2011.

tà borghese, il «formicaio» che aveva visto a Londra nel 1873 e raccontato nelle *Note invernali su impressioni estive*.

Il problema del baratto della libertà con la quiete, del «formicaio» a cui è costretto il gregge umano, privato della libertà, alle soglie degli anni '30, per un osservatore russo in Europa, non sembrava più un problema soltanto russo. Come tale lo tratta anche S. L. Frank, nel saggio che chiude questa antologia. Il fascino della proposta autoritaria del Grande Inquisitore è la seduzione del paradiso terrestre, della quiete ingenua in cui vivevano gli esseri umani prima della conoscenza del bene e del male, e dell'inquietudine e del tormento che ne sono derivati. Tuttavia è proprio nella libertà, «nel senso dell'irrazionalità interiore e dell'ansia creativa», che sta l'essenza dell'essere umano, il cui bene supremo, per Frank, è proprio nella coscienza di sé come essere umano, «in tutta l'irrazionalità e insensatezza della sua natura», nel riconoscersi libero «e non un fortepiano a tastiera su cui suona qualcun altro». Nella *Leggenda*, tuttavia, si mostra come la natura umana sia sottoposta a una duplice tentazione demoniaca: da un lato la demonicità del superuomo che aspira alla superiorità e al potere sugli altri, dall'altro la demonicità della beatitudine della condizione servile, della rinuncia alla propria profonda natura umana, in nome di una quiete ottusa e irresponsabile. I due poli della tentazione si richiamano e si implicano: senza l'uno non sarebbe possibile l'altro.

1. La conferenza di S. N. BULGAKOV, *Ivan Karamazov kak filosofskij tip*, fu pubblicata per la prima volta in «Voprosy filosofii i psichologii», 1902, 1 (61), pp. 826-863, poi nella raccolta S. N. BULGAKOV, *Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej (1896-1903)*, Obščestvennaja Pol'za, Sankt Peterburg 1903, pp. 83-112. La traduzione è condotta su questo secondo testo.

2. Il testo di A. V. Lunačarskij, *Russkij Faust*, fu pubblicato per la prima volta in «Voprosy filosofii i psichologii», 1902, 3 (63), pp. 783-795, poi nella raccolta A. V. LUNAČARSKIJ, *Etjudy kritičeskie i polemičeskie*, Pravda, Moskva 1905, pp. 179-190. La traduzione è condotta su questa seconda edizione.

3. Il saggio di D. S. Merežkovskij fu scritto nel gennaio 1906, su richiesta di A. G. Dostoevskaja, come introduzione alle opere complete del marito, di cui si stava preparando l'edizione. Il 18 febbraio Merežkovskij lesse il testo nella sala dell'Istituto Teniševskij a San Pietroburgo. Anna Grigor'evna, indignata, annullò l'incarico. Il testo fu pubblicato per la prima volta nel numero di febbraio-marzo 1906 della rivista «Besy». La traduzione di un'estratto è condotta sull'edizione di D. S. MEREŽKOVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, tip. I. D. Sytina, Moskva 1914, t. 14, pp. 188-238.

XXV

4. L'articolo di N. A. Berdjaev fu pubblicato per la prima volta in «Voprosy filosofii i psichologii», 1907, 1 (86), pp. 1-36. Una nota dichiarava che si trattava del capitolo di un volume che avrebbe presentato «un saggio di filosofia sociale religiosa», precisamente del primo capitolo del volume *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'*, M. V. Pirožkov, Sankt Peterburg 1907.

5. Il saggio di M. I. Tugan-Baranovskij fu pubblicato per la prima volta in *Voprosy obščestvennosti. Sbornik statej*, N. Glagolev, Sankt Peterburg 1908, vyp. 1, pp. 243-259. La traduzione è condotta sul testo pubblicato in *O Dostoevskom. Tvorčestvo Dostoevskogo v russkoj mysli. 1881-1931 godov. Sbornik statej*, Kniga, Moskva 1990, pp. 128-142.

6. Il testo di N. A. Berdjaev costituisce la seconda parte del saggio *Duchi russkoj revoljucii*, pubblicato nella raccolta *Iz glubiny. Sbornik statej o russkoj revoljucii* (Russkaja Mysl', Moskva-Petrograd 1918). Ne esistono alcune traduzioni italiane. La più recente è N. A. BERDJAEV, *Gli spiriti della rivoluzione russa*, Paravia Bruno Mondadori, Milano 2001. La traduzione è condotta sul testo pubblicato in *Iz glubiny. Sbornik statej o russkoj revoljucii*, izd. vo Moskovskogo Universiteta, Moskva 1990, pp. 63-78.

7. Il saggio di N. O. Losskij fu pubblicato per la prima volta nella raccolta a cura di A. S. DOLININ, *F. M. Dostoevskij. Stat'i i materialy*,

Mysl', Peterburg 1922, pp. 67-92, poi ripreso nel sesto capitolo del volume: N.O. LOSSKIJ, *Uslovija absoljutnogo dobra. Osnovy etiki*, Paris, YMCA-Press, 1949. La traduzione è condotta sul testo pubblicato in *O Dostoevskom. Tvorčestvo Dostoevskogo v russkoj mysli. 1881-1931 godov*, cit., pp. 294-315.

8. Pubblicato per la prima volta sulla rivista «Sovremennye zapiski», 1928, 35, pp. 308-338, il saggio di S. I. Gessen è stato ripreso nel volume *O Dostoevskom. Tvorčestvo Dostoevskogo v russkoj mysli. 1881-1931 godov*, cit., pp. 352-373. La traduzione è condotta su quest'ultima edizione.

9. Il saggio di I. I. Lapšin fu pubblicato per la prima volta nella raccolta a cura di A. L. BEM, *O Dostoevskom. Sbornik statej*, s. e., Praga 1929, ripreso nel volume *O Dostoevskom. Tvorčestvo Dostoevskogo v russkoj mysli. 1881-1931 godov*, cit., pp. 374-385. La traduzione è condotta su quest'ultima edizione.

10. Il saggio di S. L. Frank è uscito per la prima volta in tedesco: *Die Legende vom Großinquisitor*, in «Hochland. Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst», 31 Jg. (Oktober 1933), Bd. 1, H. 1, pp. 56-63. La traduzione è condotta sul testo russo pubblicato in Ju. I. SELIVERSTOV (a cura di), *O Velikom Inkvizitore. Dostoevskij i posledujuščie*, Molodaja Gvardija, Moskva 1991, pp. 243-250.

Il Grande Inquisitore

aA

aA

Nato nella Russia meridionale da una famiglia molto religiosa (suo padre era un pope ortodosso), Bulgakov ricevette la sua prima educazione in seminario, passando poi alla facoltà giuridica dell'Università di Mosca, dove si avviò alla carriera accademica in economia politica. Si distinguono di solito nel suo pensiero tre periodi, il primo dei quali, tra il 1896 e il 1900, vede Bulgakov vicino al cosiddetto "marxismo legale", il movimento culturale e politico che in Russia affrontò questioni analoghe a quelle del coevo revisionismo tedesco, con attenzione ancora maggiore agli aspetti filosofici del necessario ripensamento del marxismo¹. I suoi primi scritti sono dedicati a temi eminentemente marxisti: il ruolo dei mercati nella produzione capitalista (1897) e il destino del capitalismo in un paese agricolo come la Russia (1900).

Rientrato in patria dopo un soggiorno all'estero che lo portò a studiare approfonditamente la filosofia classica tedesca, in particolare Kant e Schelling, Bulgakov compì il percorso che egli stesso definì *Dal marxismo all'idealismo*, intitolando così la raccolta dei saggi attraverso i quali maturò

3

1. Cfr. V. STRADA, *Il marxismo legale in Russia*, in *Storia del marxismo*, vol. II, cit., pp. 392-410.

la sua conversione filosofica. In particolare, il 21 novembre 1901, all'Università di Kiev, il trentenne professore di economia politica tenne una conferenza intitolata *Ivan Karamazov, come tipo filosofico*, raccogliendo un successo senza precedenti: l'oratore fu quasi portato in trionfo dal pubblico esultante e il testo, prontamente pubblicato da una delle più importanti riviste filosofiche accademiche («Voprosy filosofii i psichologii»), fu discusso in tutto il paese². Bulgakov era all'epoca un economista marxista piuttosto noto e il suo intervento appassionato nel porre le «questioni maledette» del bene e del male, il senso della vita, lo scopo del progresso, temi da tempo banditi dalla discussione pubblica, segnò una svolta non soltanto nel suo pensiero.

Ivan Karamazov è presentato nella conferenza come il prototipo dell'*intelligencija* e del suo «profondo idealismo» etico «che dal mondo interiore passa a quello esteriore, da disposizione d'animo si trasforma in azione». Se *Faust* è il dramma gnoseologico dei limiti della conoscenza umana, problema proprio del Settecento, quello di Ivan Karamazov è il dramma etico dell'attività politica, il dramma dell'Ottocento. Il problema filosofico della teodicea diventa ora la questione etica e politica dell'impossibile giustificazione della disarmonia dolorosa del presente in nome di un'armonia riconciliata nel futuro. Il problema di Ivan è quello di ogni teoria del progresso in cui la generazione attuale è sacrificata in nome di un trionfo futuro, garantito in ultima istanza sempre e soltanto dalla fede; nel caso del positivismo e del socialismo la fede nell'uomo-dio, il «superuomo» che si pone «al di là del bene del male» e per il quale «tutto è permesso». L'accostamento a Nietzsche investe anche gli argomenti del Grande Inquisitore, evocato da Ivan, che nega l'uguaglianza etica degli esseri umani per distinguere una morale dei signori e una morale degli schiavi. La «coscienza malata e tormentata» dell'*intelligencija*, che si incarna in Ivan e si spiega con la distanza che separa in Russia la realtà dagli ideali, vive nel tormento della colpa verso il proprio popolo e nel sogno di un futuro riscatto. A questo scopo, secondo Bulgakov, il socialismo finisce col fare propri gli argomenti del Grande Inquisitore: di fronte all'incapacità dell'enorme

2. Cfr. C. EVTUHOV, *The Cross and the Sickle*, cit., p. 49.

maggioranza degli esseri umani di farsi carico della libertà e della responsabilità, tocca ai pochi intellettuali dell'avanguardia cedere alle tentazioni diaboliche del pane, del miracolo e del potere per realizzare in terra la felicità per il maggior numero. Con ciò però il tentativo di riscatto si condanna all'insuccesso, per Bulgakov, perché la sola via d'uscita dalle «questioni avvelenate» sarebbe rovesciare la logica euclidea della ragione «scientifica», propria anche del socialismo, per assumere il punto di vista dell'amore, rappresentato dal bacio del Prigioniero.

A porre il problema del progresso Bulgakov tornava nella raccolta *I problemi dell'idealismo*, pubblicata alla fine del 1902 con la data dell'anno seguente, in cui dodici autori, di diversa ispirazione, proclamarono il loro interesse per i grandi temi filosofici, soprattutto etici, che il positivismo dominante nei decenni precedenti aveva secondo loro trascurato. Bulgakov, intervenendo sui *Problemi fondamentali di teoria del progresso*, osservava che il positivismo pretendeva di valere come una teoria scientifica, razionale e oggettiva, indirizzando al tempo stesso la storia verso scopi che non potevano essere giustificati se non in una prospettiva finalistica orientata in ultimo a ideali metafisici. L'idealismo etico si sposava così con il programma politico del socialismo e la lotta sociale cessava di essere il conflitto degli interessi per mostrarsi come «realizzazione e sviluppo di un'idea etica. E la nostra partecipazione a essa – concludeva Bulgakov, – non sarà motivata da un egoistico interesse di classe, ma apparirà come un obbligo religioso, come obbedienza a un imperativo assoluto della legge morale, come comandamento divino»³. In questa prospettiva Bulgakov non cessò di impegnarsi politicamente partecipando nell'agosto 1903 al congresso illegale di fondazione dell'«Unione per la liberazione», nucleo iniziale del futuro Partito Costituzional-Democratico (o Cadetto), e più tardi, dopo la rivoluzione del 1905, alla creazione dell'«Unione per una politica cristiana» e alle attività della seconda Duma, in cui venne eletto come «socialista cristiano» senza partito.

3. S. BULGAKOV, *Osnovnye problemy teorii progressa*, in P. I. NOVGORODCEV (a cura di), *Problemy idealizma*, izd. Moskovskogo Psichologičeskogo Obščestva, Moskva 1903, p. 46 [trad. it. *Problemi fondamentali della teoria del progresso*, in S. BULGAKOV, *Il prezzo del progresso*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 92].

Il secondo periodo della sua riflessione, che si protrasse fino alla rivoluzione del 1917, manifesta un sempre maggiore interesse per la religione. Anche il suo contributo alla raccolta *Le pietre miliari*, che nel 1909 esprime l'autocritica degli intellettuali dopo il fallimento rivoluzionario del 1905, si concentrò sulla «natura religiosa dell'intelligencija russa», mettendo a confronto l'umanesimo "eroico" rivoluzionario dell'intelligencija laica con l'etica cristiana del servizio e dell'amore del prossimo⁴. Nel 1912 Bulgakov pubblicò la sua prima monografia, *La filosofia dell'economia*, in cui i temi classici dell'economia politica e della filosofia sociale marxista venivano riesaminati alla luce della filosofia religiosa di Vladimir Solov'ev. L'attività economica era per Bulgakov essenzialmente creatività nel rapporto dinamico tra umanità e natura. Il suo fondamento ultimo non era né nella realtà economica oggettiva, né nel puro soggetto, ma nel principio della creatività che ispira l'essere umano a intraprendere nuove attività nel confronto con il mondo. Bulgakov identificava tale principio con la Sofia, o Divina Sapienza. Con ciò apriva la strada al cosiddetto «materialismo religioso», inteso come la giustificazione religiosa del mondo in tutti i suoi aspetti, dal cibo alla riproduzione, alla morte, alla famiglia ecc.

L'opera *La luce senza tramonto. Meditazioni e speculazioni*, pubblicata nel 1917, venne considerata da Bulgakov come il compimento del lavoro sull'economia. Qui rivendicava un "panenteismo", diverso sia dal panteismo, sia dal teismo negatore del mondo: il mondo e Dio si combinano in unità, senza però confondere la loro differenza. Dio si dà infatti come trascendente in ogni esperienza autenticamente religiosa, che, come indica la stessa etimologia del termine, è "legame" con ciò che è totalmente altro da sé. Al tempo stesso, il compito di giustificazione del mondo, della sua libertà e dignità, dà luogo a una sorta di "cosmodicea": se nella teodicea si cerca di giustificare i modi di operare di Dio nei confronti di coloro che parlano a nome del mondo (gli scettici, i sostenitori delle scienze ecc.), nella cosmodicea si mira a giustificare i modi di essere e operare del mondo rispetto a chi pretende di parlare per Dio (le autorità ecclesiastiche).

4. Id., *Geroizm i podvižničestvo. Iz razmyslenij o religioznoj prirode russkoj intelligencii*, in *Vechi*, cit., pp. 23-69 [trad. it. *L'eroe laico e l'asceta. Considerazioni sulla natura religiosa dell'intelligencija russa*, in *La svolta Vechi*, cit., pp. 33-72].

Dopo la rivoluzione d'Ottobre, Bulgakov si impegnò nuovamente nella vita pubblica, come aveva fatto dopo il 1905, ma questa volta all'interno della Chiesa. In particolare, prese parte attiva al concilio della Chiesa nazionale russa ortodossa nell'autunno del 1917. L'anno seguente ricevette l'ordinazione. Per sfuggire alla guerra civile riparò in Crimea, dove rimase fino all'espulsione dall'Unione Sovietica nel 1922, quando fu costretto a lasciare il paese insieme a molti altri filosofi e intellettuali di ispirazione religiosa. Nel 1925 fondò l'Istituto Teologico Ortodosso di San Sergio a Parigi, dedicando l'ultimo, lungo periodo della sua attività alla teologia.

Ivan Karamazov come tipo filosofico

Ivan Karamazov, seduto in una sordida osteria, dice a suo fratello Aleša:

che hanno fatto fino a oggi i ragazzini russi? Cioè, parecchi di loro? Ecco, per esempio, questa lurida osteria: loro vengono qui e si mettono a sedere in un angolo. Prima non si conoscevano per niente, e quando usciranno dall'osteria staranno altri quarant'anni senza vedersi: ebbene, di che cosa ragioneranno in quest'osteria, in quel breve attimo che hanno colto a volo? Dei problemi universali, non di altro: esiste Dio, esiste l'immortalità? E quelli che non credono in Dio parleranno di socialismo e di anarchia, del modo come rifare l'umanità intera secondo un nuovo modello; ma, insomma, è sempre la stessa diavoleria, sono sempre gli stessi problemi, solo che sono presi da un altro verso. Molti, moltissimi dei nostri ragazzi più originali oggigiorno non fanno altro che parlare dei problemi eterni. Non è così?

E Aleša gli risponde: «Sì, per i veri russi questi problemi (se esiste Dio e l'immortalità, oppure, come hai detto tu, gli stessi problemi presi da un altro verso) sono certamente i primi e i più importanti, ed è bene che sia così»⁵.

Anche io vedo nell'intenso interesse per questi problemi il tratto più caratteristico della nostra gioventù e della nostra *intelligencija*, un tratto profondamente ostile a tutto ciò che porta su di sé l'impronta della cultura borghese, e in questo tratto vedo anche il segno di un profondo idealismo, di un'elevata disposizione d'animo, che dal mondo interiore passa a quello esteriore, da disposizione d'animo si trasforma in azione. Come è evidenziato nelle parole di Ivan, la nostra società si accosta a questi problemi da parti diverse, ora dal lato della sociologia, ora della metafisica. Naturalmente le due parti non si escludono a vicenda, anzi, si combinano sempre in un modo o nell'altro, ma di solito se ne mette maggiormente in evidenza una soltanto. È passato poco tempo da quando abbiamo vissuto il periodo di passione per l'aspetto sociologico della concezione del mondo; se non mi sbaglio, ora sta iniziando la svolta dal lato della metafisica. In ogni caso, si può ritenere indiscutibile che la nostra *intelligencija* sia assai orientata verso la filosofia, ma al tempo stesso sia istruita in filosofia in modo assoluta-

aA

5. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 213 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 340-341].

mente insufficiente. Da noi il livello dell'istruzione filosofica è straordinariamente basso non solo tra i lettori, ma anche tra gli autori. Finora noi russi abbiamo arricchito di poco la letteratura filosofica mondiale e il nostro unico filosofo originale resta per ora Vladimir Solov'ev. Tuttavia, se non abbiamo una letteratura filosofica scientifica ampia e originale, abbiamo però la letteratura più filosofica; la forza del pensiero del nostro popolo, che non si è espressa in trattati scientifici, ha trovato sfogo nelle forme artistiche e sotto questo rispetto durante il XIX secolo, almeno nella sua seconda metà, nelle persone di Dostoevskij e Tolstoj, persino di Turgenev, in minor misura anche di Čechov, procediamo alla testa della letteratura europea, fungendole da esempio. Grandi tesori dello spirito sono accumulati nella nostra letteratura, e bisogna saperli apprezzare.

Purtroppo non posso dire che abbiamo adempiuto lealmente a questo dovere naturale e patriottico nel senso migliore del termine. Forse lo si fa rispetto a Turgenev, a Tolstoj e ai nostri scrittori contemporanei, ma non è stato ancora fatto in misura sufficiente nei confronti del grande martire della nostra letteratura: Dostoevskij. Egli resta come dimenticato nella nostra letteratura progressista⁶; intorno al suo santo nome si accumulano malintesi ingiuriosi, grazie ai quali lo si ritiene quasi un rettile della letteratura, mentre la parte migliore della società non avverte il proprio legame di sangue con lui. Ovviamente, in una certa misura, questo può dipendere dalle convinzioni politiche originali di Dostoevskij, ma chi oserà confonderlo con coloro che sono i rappresentanti ufficiali e i custodi di queste concezioni? Nella persona di Dostoevskij abbiamo non soltanto un artista indiscutibilmente geniale, un grande umanista e un amante del popolo, ma anche un eminente talento filosofico. Tra tutti i nostri scrittori il titolo onorifico di artista-filosofo appartiene di diritto a Dostoevskij; persino Tolstoj, messo accanto a lui, sotto questo rispetto si perde nelle sue colossali grandezze. Ma proprio questo aspetto, per la vergogna della nostra letteratura, è rimasto il meno chiarito e apprezzato dalla nostra critica. Perciò, malgrado tutta l'enorme difficoltà di valutare Dostoevskij come filosofo, sento l'esigenza insopprimibile di soffermarmi proprio su questo suo aspetto. E la cosa più

aA

9

6. [N.d.A.]Negli ultimi anni Dostoevskij suscita però sempre maggiore attenzione.

naturale sarà quindi soffermarsi sull'opera più geniale di Dostoevskij, sia sotto l'aspetto filosofico, sia sotto quello artistico: i *Fratelli Karamazov*; e in questo romanzo scegliere il punto più brillante sotto l'aspetto filosofico: la figura di Ivan Karamazov. Di tutta la galleria di tipi del romanzo, questa figura è la più vicina, la più simile a noi, *intelligencija* russa; soffriamo delle sue stesse sofferenze, comprendiamo i suoi bisogni. È inoltre una figura che ci porta a altezze vertiginose, a cui il pensiero filosofico si è sollevato soltanto nella persona dei suoi più audaci cultori. Ma torniamo al romanzo.

Ivan Karamazov rappresenta una delle figure centrali in questa grandiosa epopea della vita russa, in cui quest'ultima viene riflessa dalle sue manifestazioni più alte alle più infime. È uno dei tre fratelli Karamazov, i quali, forse, agli occhi di Dostoevskij, raffigurano simbolicamente tutta la società russa, tutta la vita russa. Ma insieme Ivan è anche una figura episodica nel romanzo, non vi svolge nessuna azione. Il rapporto di Ivan con la tragedia che si compie tra le mura di casa Karamazov può forse essere definito segnatamente come connivenza. Benché lo stesso Ivan in seguito sia tormentato dall'idea di essere il colpevole morale dell'omicidio, questo è il delirio della sua anima malata, più caratteristico dello stato di quest'ultima che non della definizione dell'effettiva partecipazione di Ivan all'omicidio. «Non sei tu che hai ucciso»⁷, gli dice Aleša, per bocca del quale il più delle volte parla l'autore. E davvero non è difficile vedere che il fatto di sangue nel romanzo incombe con forza fatale, la tragedia è irreversibile e comunque si sarebbe compiuta anche senza alcuna partecipazione di Ivan. Guardando la faccenda in modo obiettivo, anche Aleša si può ritenere connivente tanto quanto Ivan.

Forse, dal punto di vista dell'architettura del romanzo, sembrerà poco felice che una delle figure centrali risulti al tempo stesso quasi episodica e superflua per lo sviluppo dell'azione. È indiscutibile che quasi tutti i romanzi di Dostoevskij soffrano di grandi difetti, persino di sciatteria nell'architettura e nel compimento, e i fanatici della forma hanno di che indignarsi. Ma è in un certo senso strano e inopportuno parlare dei difetti della forma, quando si tratta

7. *Ivi*, t. 15, Nauka, Leningrad 1976, p. 40 [trad. it. cit., p. 834].

di opere così colossali come *I fratelli Karamazov*. Esse sono legge a se stesse e una critica razionale deve limitarsi in questi casi soltanto alla constatazione dei fatti, alla rivelazione più completa possibile del significato artistico.

Da quanto detto sul posto che Ivan occupa nel romanzo, è chiaro che qui il suo mondo spirituale è caratterizzato dalle sue azioni meno che da ogni altra cosa. La principale e fondamentale fonte per comprenderne l'anima sono le sue parole a proposito di se stesso. Comparativamente minore importanza hanno i giudizi su di lui da parte di altri personaggi, ma essi acquisiscono significato soltanto in rapporto con le parole di Ivan. La caratterizzazione di Ivan è realizzata in forma drammatica, per lo più nella forma del monologo, più raramente di dialogo. Si tratta quasi di un episodio drammatico nel romanzo; benché Dostoevskij evitasse le forme del dramma, molte pagine dei suoi romanzi si innalzano fino a un pathos drammatico veramente shakespeariano. Per forma drammatica molti dei dialoghi e monologhi di Ivan potrebbero piuttosto essere confrontati con le prime scene, filosofiche, del *Faust*. Merita di essere ricordata in particolare la descrizione dell'anima di Ivan attraverso il suo delirio, un approccio tecnico virtuosistico a cui è giunto il solo Dostoevskij nella nostra letteratura e in quella mondiale. Ci riferiamo allo straordinario capitolo *Il diavolo. L'incubo di Ivan Fedorovič*. Grazie al delirio, accompagnato dall'allucinazione e da un morboso sdoppiamento della coscienza, abbiamo qui quasi un monologo in forma di dialogo. Il diavolo di Ivan Fedorovič non è il Mefistofele metafisico, che rappresenta il principio astratto del male e dell'ironia, esso è opera dell'anima malata di Ivan, una parte del suo proprio io. Tutto ciò che tormenta Ivan, che disprezza in sé e odia, non soltanto nel presente, ma anche nel passato, tutto questo riceve quasi una personificazione nel diavolo. Lasciamo agli psichiatri di analizzare questo episodio dal punto di vista psichiatrico, qui poco interessante; per noi esso è prezioso come descrizione dello stato d'animo di Ivan, il punto supremo di tensione nervosa e mentale in cui egli si trova, il momento in cui le sue forze si spezzano e la malattia finalmente si impadronisce di lui. La sua apparizione in tribunale nelle ultime pagine del romanzo aggiunge poco al suo dramma psicologico.

Poco aggiunge al profilo di Ivan anche l'intrigo amoroso,

il suo romanzo sentimentale con Ekaterina Ivanovna, che Dostoevskij inserì probabilmente per un motivo estrinseco, forse per l'inclinazione a complicare eccessivamente la fabula del romanzo. La storia con Ekaterina Ivanovna è un episodio assolutamente esteriore nella vita di Ivan; non ha quasi nessun ruolo nel suo mondo spirituale e perciò risulta superfluo, non rispondente ai fini artistici dell'autore, sostanzialmente altrettanto superfluo, aggiungiamo noi, quanto risulta per la tragedia *Faust* l'intrigo di Faust e Margherita, che avrebbe potuto benissimo essere ceduto a uno qualsiasi dei personaggi secondari e non caratterizza per nulla Faust. Secondo l'espressione del nostro Herzen, Ivan traccia un romanzo logico⁸, dirò persino metafisico, che fa passare tutto il resto in secondo piano. Nella vita spirituale di Ivan tutti i personaggi del romanzo, il padre, Aleša, Mitja e soprattutto Smerdjakov, hanno il loro significato; ne sono prive soltanto Ekaterina Ivanovna e Grušenka. Perciò non ci soffermeremo oltre su questo episodio.

Aggiungo che Dostoevskij fornisce soltanto, per così dire, un'istantanea dell'anima di Ivan. Accenna molto brevemente e rapidamente al suo passato, alla sua infanzia e giovinezza – nel romanzo Ivan ha ventitrè anni – e non dice nulla sul suo futuro. Il racconto si interrompe bruscamente. La ragione esteriore fu la morte dell'autore, che portò con sé nella tomba tante parole non pronunciate, ma difficilmente nel seguito del romanzo Ivan avrebbe occupato un posto di rilievo; nella prefazione, almeno, Dostoevskij parla soltanto di Aleša come dell'eroe del futuro romanzo che, secondo il suo progetto, avrebbe dovuto costituire la continuazione dei *Fratelli Karamazov*. È caratteristico che nel romanzo non ci sia mai una descrizione dell'aspetto di Ivan, benché venga descritto l'aspetto di tutti i personaggi principali. Mi pare che non sia né per caso, né per una svista, ma per l'intrinseco istinto artistico dell'autore. Ivan è spirito; egli è tutto un problema astratto, non ha un aspetto esteriore. A chi mai verrebbe in mente di pretendere una descrizione dell'aspetto

8. In *Dall'altra sponda* Herzen scriveva: «Chi non ricorda il proprio romanzo logico, chi non ricorda come nell'anima si sia insinuato il primo pensiero di dubbio, il primo ardimento di ricerca, che poi sarebbe cresciuto sempre più fino a toccare i beni più santi dell'anima?» [A. I. HERZEN, *Sočinenija v dvuch tomach*, Mysl', Moskva 1986, t. II, p. 34; trad. it. *Dall'altra sponda*, Adelphi, Milano 1993, pp. 92-93].

di Faust, al quale infatti non abbiamo nessun accenno nella tragedia?

In tal modo tutto il talento dell'autore è indirizzato a rivelare e illuminare la condizione d'animo di Ivan nel momento dato; esso si trova come nel punto focale del sole elettrico del talento di Dostoevskij.

Ivan appartiene a quelle nature superiori, per cui gli ultimi problemi dell'essere, le cosiddette questioni metafisiche – Dio, l'anima, il bene e il male, l'ordine del mondo, il senso della vita, – non rappresentano vane questioni dell'oscura teoria, ma hanno una realtà viva e immediata. Tali nature non possono vivere senza porsi e senza risolvere tali questioni. Dal punto di vista psicologico non importa quali siano le conclusioni o le risposte che l'uno o l'altro forniscono a queste domande. È importante che esse non possano non essere poste e risolte. Una peculiarità caratteristica della condizione in cui si trova Ivan nel romanzo è la sfiducia, la perdita della fede nel vecchio, che non è ancora stato sostituito dal nuovo. Questa condizione di passaggio è dolorosa al massimo grado; la malattia della crescita a volte minaccia un esito mortale. Vi ricordo quel passo di *Confessione*, questo preziosissimo monumento psicologico, in cui Tolstoj racconta come egli, trovandosi al culmine della felicità personale, nascose a se stesso l'arma del suicidio, tanto fortemente ne era attratto⁹. Una condizione simile è descritta nell'autobiografia di Mill, in cui si racconta la malattia della sfiducia, la crisi morale, che lo aveva colto nel passaggio dalla gioventù a un'età più matura¹⁰.

Immaginate nel momento di un simile passaggio, di una tale dolorosa rottura, una persona di enorme intelligenza, di coraggio logico, di sincerità appassionata, una persona che non è assolutamente capace di scendere a patti con se stessa, e avrete Ivan Fedorovič Karamazov. Quest'uomo intelligente e ricco di talento, nel pieno delle forze e della vita, parla assai seriamente di suicidio, per la verità non ora ma verso i

9. L. N. TOLSTOJ, *Ispoved'*, in Id., *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 23, Chudožestvennaja Literatura, Moskva 1957, pp. 11-12 [trad. it. *La confessione*, SugarCo, Milano 1979, p. 46].

10. Il riferimento è al quinto capitolo dell'*Autobiografia* di J.S. Mill [*Autobiography and Literary Essays*, University of Toronto Press-Routledge & Kegan, Toronto-London 1981, pp. 137-149; trad. it. *Autobiografia*, Laterza, Bari 1976, pp. 105-112].

trent'anni, quando si spegnerà la sete «indecentissima» della vita. Eppure Ivan ama la vita e sa apprezzarla.

Ammettiamo pure che non creda nell'ordine delle cose: ma mi sono care le foglioline viscosi che si aprono a primavera, mi è caro il cielo azzurro, mi sono care certe persone, che a volte, ci credi?, uno non sa nemmeno perché gli siano così care, e mi sono cari tanti ideali umani, nei quali forse non ho più fede da un pezzo, ma che il cuore continua a venerare come vecchi ricordi¹¹.

L'anima di quest'uomo è aperta a tutto ciò che è grande e magnifico. Egli dice che andrà in Europa, che considera caro un cimitero, «il più bello, il più caro dei cimiteri»:

Vi riposano tanti cari morti, e ogni pietra sopra di loro racconta di una vita lontana così ricca e intensa, di una fede così ardente nel proprio ideale, nella propria verità, nella propria battaglia e nel proprio sapere, che io cadrò in ginocchio e bacerò quelle pietre piangendo¹².

Così tutta la cultura europea che egli sa apprezzare e ammirare tanto bene, al momento gli si presenta come un caro defunto. Tutta la vita è per lui ammutolita. La condizione di trapasso in cui si trova Ivan, lo rende un egoista freddo e indifferente, al quale la vita circostante ispira soltanto un'irritazione schizzinosa. Ci corre un brivido sulla pelle quando, a proposito della possibilità che Dimitrij uccida il padre, dice che «uno dei due rettili divorerà per forza l'altro»¹³; ci turba, ci sconvolge persino il suo atteggiamento signorilmente altezzoso, maleducato, nei confronti di Smerdjakov, al quale toccò per caso di diventare il vero eroe del suo romanzo metafisico; molto nella forma delle azioni e soprattutto nei sentimenti di Ivan ci pare crudele e ributtante. Ma d'altra parte non si riesce a credere che in tutto ciò si esprima l'autentica essenza della natura di quest'uomo, che sa intenerirsi per le foglioline viscosi di primavera e baciare le pietre della cultura europea, spargendole di lacrime. Non ci crede neppure Ivan, quando dice di sé a Aleša: «Non sono mai riuscito a capire come si possa amare il prossimo»¹⁴. L'Ivan che vediamo nel romanzo

11. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, pp. 209-210 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 336].

12. *Ivi*, p. 210 [trad. it. cit. *ibidem*].

13. *Ivi*, p. 129 [trad. it. cit. p. 279].

14. *Ivi*, p. 215 [trad. it. cit., p. 344].

non è quello che è in realtà, così come il Raskol'nikov che si prepara all'assassinio della vecchia è molto poco simile all'autentico Raskol'nikov¹⁵. La continua sofferenza, il dolore lancinante dei dubbi irrisolti costringono Ivan a considerare con attenzione soltanto il suo mondo interiore; per prendere parte alla vita esteriore non gli bastano le forze. Ivan è malato non soltanto alla fine del romanzo, quando lo prende una vera febbre nervosa, ma è malato fin dall'inizio, malato da quando si sono presentati davanti a lui con tutta chiarezza i problemi che lo tormentano, che egli deve risolvere oppure morire moralmente. Il sofista e il dialettico in Ivan a volte nascondono il martire dell'idea, ma quest'ultimo è evidente allo sguardo penetrante dello *starec* Zosima, che con profetica chiaroveggenza, dopo la memorabile conversazione sul tribunale della Chiesa, dice a Ivan:

Quest'idea [dell'immortalità dell'anima – S. B.] non è ancora ben chiara nel vostro cuore, e vi tormenta. Ma anche chi soffre ama talvolta giocare con la propria disperazione, spinto quasi dalla disperazione stessa. Anche voi, per ora, giocate con la disperazione e vi trastullate con gli articoli e le conversazioni mondane, pur non credendo alla vostra stessa dialettica, e sorridendone dentro di voi col cuore che vi fa male... Nella vostra coscienza questo problema non è ancora risolto, e questa è la vostra grande pena, perché esso esige assolutamente una soluzione...¹⁶.

In queste sagge parole è fornita la chiave esatta dell'anima di Ivan. Quale problema, o per meglio dire quali problemi non sono risolti per lui e la loro mancata soluzione costituisce il suo grande dolore?

Nella medesima scena al monastero, Pëtr Aleksandrovič Miusov racconta di Ivan l'episodio seguente:

Non più tardi di cinque giorni fa, discutendo in una compagnia composta prevalentemente di signore di questa città, egli ha solennemente dichiarato che in tutta la terra non c'è decisamente nulla che obblighi gli uomini ad amare i propri simili, che non esiste affatto una legge di natura la quale dica all'uomo di amare l'umanità e che se esiste sulla terra l'amore, se esso è esistito fino ad oggi, non è per una legge naturale, ma unicamente perché gli uomini hanno creduto

15. Il riferimento è al protagonista di *Delitto e castigo*.

16. *Ivi*, p. 65 [trad. it. cit., p. 124].

finora alla loro immortalità. Ivan Fëdorovič aggiunse inoltre, fra parentesi, che appunto in questo consiste tutta la legge naturale, così che, se distruggete nell'uomo la fede nella propria immortalità, subito si inaridirà in lui non solo l'amore, ma anche qualsiasi forza vitale capace di perpetuare la vita nel mondo. E non basta: allora non ci sarà più niente di immorale, tutto sarà permesso, perfino l'antropofagia. Ma non basta ancora: egli concluse affermando che per ogni singolo individuo, come noi adesso, per esempio, il quale non creda né in Dio, né nella propria immortalità, la legge morale naturale deve trasformarsi subito nel perfetto opposto dell'antica legge religiosa, e l'egoismo, portato anche fino al delitto, deve essere non solo permesso all'uomo, ma addirittura riconosciuto come la soluzione necessaria, la più ragionevole, e direi la più nobile, nelle sue condizioni¹⁷.

Ivan conferma pienamente la veridicità del resoconto del suo pensiero: «Non c'è virtù se non c'è immortalità»¹⁸. Ma Ivan nel romanzo non crede, o non crede ancora, nell'immortalità dell'anima. La stessa idea gliela ripete il suo terribile gemello-diavolo. Egli parla del futuro regno della libertà e del sapere, quando l'essere umano, abolita definitivamente la fede in Dio, diverrà uomo-dio. Ma

aA

il problema adesso è questo, pensava il mio giovane filosofo [il diavolo si prende gioco di Ivan – S. B.]: è possibile che un'epoca simile un giorno si avveri, oppure no? Se si avvererà, allora tutto è deciso e l'umanità si organizzerà in modo definitivo. Ma siccome, per via della radicata stupidità umana, forse non ci arriveremo neppure fra mille anni, a ogni uomo che già fin da ora abbia coscienza della verità è lecito organizzarsi come gli pare e piace, secondo i nuovi principi. In questo senso a lui «tutto è permesso». Non basta: anche se un'epoca simile non dovesse avverarsi mai, tuttavia, poiché Dio e l'immortalità comunque non esistono, all'uomo nuovo, fosse pure a uno solo in tutto il mondo, è lecito diventare l'uomo-dio, e naturalmente nella sua nuova qualità gli è lecito scavalcare a cuor leggero tutte le barriere morali dell'antico uomo-schiavo, se ciò dovesse essere necessario. Al di sopra di Dio non ci sono leggi! Dove si mette Dio, lì è il suo posto! E dove mi metterò io, quello sarà da subito il primo posto... «Tutto è permesso» e basta!¹⁹.

17. *Ivi*, p. 64 [trad. it. cit., p. 123].

18. *Ivi*, p. 65 [trad. it. cit., p. 124].

19. *Ivi*, t. 15, pp. 83-84 [trad. it. cit., pp. 899-900].

«Tutto è permesso» è l'idea prediletta o, meglio, l'argomento prediletto di conversazione di Ivan Karamazov: sviluppa questa idea sia con Aleša, sia con Mitja in carcere, sia con Smerdjakov, e sapete quale fatale direzione imprima ai pensieri di Smerdjakov questa concezione. Ma lasciando da parte l'episodio con Smerdjakov e soffermando l'attenzione esclusivamente sull'aspetto filosofico della questione, vediamo che qui si pone con risolutezza incondizionata uno dei problemi principali, dei più centrali, della filosofia di tutti i tempi e di tutti i popoli, il problema posto già da Socrate e persino dai suoi precursori-antagonisti, i sofisti, vale a dire il problema etico, la questione dei criteri del bene e del male, della sanzione etica. Si ritiene che ai nostri giorni, di tutti i problemi filosofici, sia quello etico a avanzare in primo piano e a esercitare un'influenza decisiva su tutto lo sviluppo del pensiero filosofico. Ma ovviamente questo problema non è mai stato eliminato ed è ineliminabile dalla filosofia e, credo, costituisce la principale questione della filosofia, effettivamente la *prima* per importanza.

aA

Ivan con onesto coraggio e con feroce coerenza trae le conclusioni etiche della filosofia dell'ateismo oppure, se è permesso usare un termine filosofico dei nostri giorni, del positivismo e giunge alla conclusione, per lui sconcertante, che il criterio del bene e del male, e quindi anche della moralità, non possa essere ottenuto senza una sanzione metafisica o religiosa.

17

Egli non ha fede religiosa, ma con la perdita della fede perde anche, con terrore, la moralità. Qui lascio intenzionalmente da parte la valutazione teoretica delle concezioni di Ivan, quindi la questione se abbia ragione o torto quando connette alla religione il criterio del bene e del male; a questa domanda persone con diverse concezioni del mondo risponderanno in modo diverso. Io sottolineo soltanto il significato umano generale di questo problema, che si pone ogni essere umano che inizi a vivere una vita cosciente e passi dalla fede tradizionale infantile a una fede, o mancanza di fede, consapevole.

La tragedia di Ivan non consiste nel giungere a conclusioni che negano la moralità; sono tante le persone per cui un teorico «tutto è permesso» è soltanto una comoda insegna per l'immoralità pratica; essa consiste nel fatto che di questa conclusione non può accontentarsi il suo cuore «nobile, ca-

pace di soffrire tale tormento»²⁰, come lo definisce lo *starec*. Basta ricordare i tormenti di Ivan quando si ritiene colpevole dell'assassinio del padre. La ragione teoretica entra qui in disaccordo con quella pratica, ciò che la logica nega alza la sua voce nel cuore, esiste, nonostante tutte le negazioni, come fatto dell'immediata coscienza morale, come voce della coscienza. Una natura etica in alto grado, costretta a negare l'etica: questo è il terribile conflitto. Infatti è come se uno fosse costretto a negare la luce del giorno, che vede con i suoi occhi; con questa differenza: che questo disaccordo, che riguarda un fatto singolo della conoscenza, non può paragonarsi per significato a un problema che tocca tutta la vita morale dell'essere umano.

L'*amoralismo ateo*, come si possono definire le concezioni etiche di Ivan, ricorda senza volerlo le analoghe ricerche di uno spirito inquieto, al quale è accaduto di divenire un idolo al giorno d'oggi, secondo la moda: F. Nietzsche. Chiunque conosca anche superficialmente la filosofia morale di Nietzsche vedrà facilmente l'identità dei motivi e delle idee fondamentali di Nietzsche e di Ivan, che consegue con evidenza dalla somiglianza del loro problema fondamentale dell'incompatibilità della morale assoluta con il positivismo. (Lasciamo peraltro da parte i dettagli della filosofia di Nietzsche, poiché riteniamo tutto il resto secondario a confronto con il problema etico). Abbiamo visto che non soltanto la concezione generale, che pone il «superuomo» di Nietzsche e l'«uomo-dio» di Ivan «al di là del bene e del male» e fa sì che a loro «tutto sia permesso», è propria di entrambi, ma si ripete qui e là anche il principio dell'egoismo, la negazione dell'altruismo, che prende il posto della morale abrogata. La grandezza egoistica del superuomo, la morale dei signori e la morale degli schiavi, sono i frutti necessari «del cuore vuoto»²¹, che resta dopo la distruzione della morale del dovere e dell'amore. Il dramma spirituale di F. Nietzsche e di Ivan Karamazov

20. *Ivi*, t. 14, p. 66 [trad. it. cit., p. 124].

21. Si riferisce al verso di una poesia di A. S. Puškin del 1821: «Sono sopravvissuto ai desideri, Ho disarmato i propri sogni; Sole mi restano le pene, Che vengono di cuore vuoto. // Alle bufere di crudele sorte Avvizi la fiorente mia corona; Io vivo triste, solitario, E aspetto: verrà la mia fine? // Così, da tardo gelo colta, Della bufera all'invernale fischio, Sola sul ramo dispogliato Palpita un'attardata foglia.» (A. S. PUŠKIN, *Ja perežil svoi želan'ja*, in *Id.*, *Sobranie sočinenij v desjati tomach*, t. I, Chudožestvennaja Literatura, Moskva 1959, p. 136; trad. it. in *Id.* *Poemi e liriche*, Adelphi, Milano 2001, p. 385).

è il medesimo: la teoria dell'amoralismo che non si combina con le esigenze morali dell'individuo. La grandezza di spirito di Nietzsche, a mio parere, si esprime proprio nella passione e nella sincerità con cui vive questo dramma, che si è concluso tragicamente con la pazzia dello stesso Nietzsche. Un altro esito della filosofia nietzschiana non c'è e non può esserci; se, dopo aver scritto ciò che ha scritto, fosse rimasto un borghese felice, come era rimasto per esempio Voltaire dopo aver scritto *Candide*, quest'opera piena di disperazione per la mancanza di fede, allora Nietzsche sarebbe stato semplicemente uno scrittore che si è esercitato su diversi temi filosofici con una prosa raffinata e con dei versi. Con la sua follia, più che con i suoi scritti, egli ha mostrato l'effettiva importanza e l'effettivo significato dei problemi in essi trattati. La vita di Nietzsche è il commento necessario in cui i suoi scritti si illuminano di un bagliore tragico, diventano chiare le vere sofferenze di Zarathustra. Con preveggenza profetica il problema di Nietzsche, il problema dell'ateismo amorale, lo ha formulato Dostoevskij, ma al contrario di Nietzsche, che perseguì totalmente l'eliminazione di questa contraddizione, Dostoevskij, che la comprende, si solleva al di sopra di essa; lo spirito del nostro romanziere si rivela capace di collocare accanto all'anima di Nietzsche-Ivan anche l'anima di Aleša e lo spirito profetico dello *starec* Zosima. Allo stesso Dostoevskij si possono applicare le parole del diavolo a proposito degli eremiti che gli è capitato di tentare e l'anima dei quali vale «quanto una costellazione intera»: «possono contemplare tali abissi di fede e di dubbio nello stesso momento che qualche volta, davvero, sembra che manchi solo un capello perché quell'uomo se ne vada "a gambe all'aria"...»²². La necessità di stringere l'esposizione ci costringe a declinare il difficile

22. F. M. DOSTOEVSĲIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 80 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 894]. [N.d.A.] Cfr. un passaggio dai taccuini di Dostoevskij: «L'Inquisitore e il capitolo sui bambini. Rispetto a questi capitoli voi (a quanto pare Kavelin) potreste avere verso di me un atteggiamento, benché scientifico, non tanto altezzoso per quanto riguarda la filosofia, benché la filosofia non sia la mia specialità. In Europa non c'è una simile forza delle espressioni atee, e non c'è mai stata. Quindi io non credo in Cristo e nel Suo vangelo come un bambino, e il mio *osanna* è passato attraverso il grande *crogiolo dei dubbi*» [Id., *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, t. 27, Nauka, Leningrad 1984, p. 86; si tratta di un passo indirizzato a Kavelin, nei materiali preparatori per il numero di febbraio 1881 del *Diario di uno scrittore*, che non vide mai la luce. Nella lettera a A. N. Majkov del 25 marzo (6 aprile) 1870 Dostoevskij scriveva già che il problema «con cui mi sono tormentato consapevolmente e inconsciamente per tutta la vita è l'esistenza di Dio» (*ivi*, t. 29, kn. I, p. 117)].

compito di analizzare e valutare criticamente la concezione generale del mondo di Dostoevskij, un debito di amore e di attenzione finora assolutamente non tributato al grande scrittore da parte della nostra società.

Sulla morale Ivan si esprime in modo incerto e sotto condizione; dice: se non ci sono Dio e l'immortalità dell'anima, allora tutto è permesso. Ma quando gli chiedono se esiste Dio, a volte risponde decisamente: Dio non c'è, a volte dà quasi la risposta opposta. La natura tormentosa della posizione di Ivan consiste nel fatto che egli non riesce a giungere a una conclusione definitiva. Ivan cerca avidamente la fede, si è stancato dei dubbi. Lo dice il suo beffardo gemello-diavolo: il mio sogno è di «potermi incarnare nell'anima di una bottegaia che pesi un quintale e [di] poter accendere qualche candela a Dio»²³. Ma basta dare un'occhiata più da presso all'anima di Ivan per capire quanto sia lontano dalla tranquillità della fede, quanto essa gli sia inaccessibile, quanto profondi e vasti siano i suoi dubbi. Un involontario imbarazzo mi prende quando la mia esposizione si accosta a quei capitoli del romanzo dove si descrive la conversazione dei fratelli Ivan e Aleša all'osteria. Dostoevskij qui raggiunge veramente una potenza e un ardimento titanici. Sono capitoli scritti col sangue, gli unici di questo genere in tutta la letteratura mondiale. E che idea originale si staglia persino in questa circostanza, in cui i fratelli per la prima volta si incontrano in una conversazione, proprio a proposito di Dio e del Suo mondo. Ivan, del quale si dice che egli non amava né l'ubriachezza, né la dissolutezza e «le trattorie in generale gli piacevano poco»²⁴, e il novizio Aleksej siedono in un'osteria sporca, come quella in cui Raskol'nikov ascoltava il racconto di Marmeladov. Siedono dietro un paravento nella sala di ingresso,

aA

col banco lungo una parete di fianco all'entrata. I camerieri andavano e venivano in continuazione. Di clienti, lì, c'era solo un vecchietto, un militare in congedo, che beveva il tè in un angolo. In compenso, nelle altre stanze c'era il solito baccano delle trattorie; si sentivano gli urli per chiamare i

23. Id., *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 77 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 890].

24. *Ivi*, t. 14, p. 208 [trad. it. cit., p. 334].

camerieri, gli scoppi delle bottiglie di birra stappate, il cozzo delle palle da biliardo, e un organino che suonava²⁵.

Ma dietro il paravento, in un angolino, si sottopongono a severa disamina idee fantasiose su Dio, si scopre la lontananza e la profondità dei secoli, si spalancano le profondità senza fine della leggenda del Grande Inquisitore, si innalza al cielo l'incenso del pensiero umano...

C'è qualcosa di autenticamente russo nella semplicità con cui sono espresse qui le grandi idee e nell'assenza di qualsiasi effetto esteriore decorativo.

In questa situazione i fratelli fanno conoscenza per la prima volta. Ivan risponde alla silenziosa domanda di Aleša: «in che cosa crede e di che cosa vive il suo amato fratello». All'inizio Ivan dice, nello spirito del positivismo, che spetta alla sua intelligenza «terrestre, euclidea» «capire Dio» e decidere se Egli esiste. Ma poi aggiunge:

accetto l'idea di Dio, e non solo l'accetto volentieri, ma accetto anche l'idea della Sua saggezza e dei Suoi fini, a noi completamente ignoti; credo nell'ordine delle cose, nel significato della vita, credo nell'eterna armonia, nella quale dovremmo un giorno fonderci tutti, credo nel Verbo, al quale tende l'universo intero, e che «era presso Dio» ed è Dio esso stesso, eccetera eccetera, e così via all'infinito. Sono state dette tante parole, a questo proposito. Sembrerebbe che fossi sulla buona strada, no? Ebbene, figurati che, tirando le somme, questo mondo creato da Dio io non l'accetto, pur sapendo benissimo che esiste, anzi non l'ammetto proprio! Non è che io non accetti Dio, capiscimi bene, ma è questo mondo creato da Lui, che io non accetto e non posso rassegnarmi ad accettare. Mi spiego meglio: io sono convinto come un bambino che le sofferenze saranno sanate e cancellate, che la farsa umiliante delle contraddizioni umane svanirà come un triste miraggio, come l'odiosa invenzione del debole e del meschino, come un atomo dello spirito umano, dello spirito euclideo; e sono convinto che da ultimo, nella scena finale, al momento dell'eterna armonia, avverrà qualcosa, apparirà qualcosa di così stupendo che basterà per saziare tutti i cuori, per placare tutti gli sdegni, per riscattare tutti i delitti degli uomini, tutto il loro sangue, versato da loro stessi; e basterà perché sia possibile non solo

perdonare, ma anche giustificare tutto quello che è stato, sì, ne sono convinto! Che avvenga dunque tutto ciò, che avvenga davvero, ma io non accetto, non voglio accettare!²⁶

Ivan non vuole accettare con la sua intelligenza «euclidea» la conformità al fine e la razionalità delle sofferenze umane. Di tutte le

lacrime umane, delle quali è imbevuta tutta la terra, dalla crosta fino al centro, non dirò nemmeno una parola [...]. Io sono una cimice, e confesso con tutta umiltà che non riesco a capire perché il mondo sia congegnato in questo modo. Gli uomini stessi, dunque, sono colpevoli: avevano avuto il paradiso, hanno voluto la libertà e hanno rapito il fuoco al cielo, sapendo bene che sarebbero diventati infelici; quindi non c'è ragione di compiangersi²⁷.

Ma i bimbi sono innocenti, essi non «hanno mangiato il frutto proibito»²⁸, perciò nelle loro sofferenze è più evidente l'inutilità, l'insensatezza delle sofferenze in generale. E qui vengono le terribili pagine sui bambini, fatti a pezzi, colpiti nel momento in cui i bimbi che giocano si protendono verso una pistola, afflitti in un postaccio, seviziati, braccati dai cani sotto gli occhi della madre; una lunga, sanguinosa galleria. «Non si capisce assolutamente, – tuona Ivan – perché debbano soffrire anche loro, e perché debbano pagare quest'armonia con le loro sofferenze! Per quale ragione anche i bambini servono da materiale e da concime per preparare un'armonia futura in favore di chi sa chi?»²⁹. Ivan rinuncia all'armonia a questo prezzo.

Essa non vale le lacrime nemmeno di quell'unica creatura che si batteva il petto col piccolo pugno e pregava «il buon Dio» nello stanzino puzzolente. Non le vale, perché quelle lacrime sono rimaste senza riscatto. Esse devono essere riscattate, altrimenti non ci può essere nessuna armonia. Ma con che cosa le riscatti, dimmi, con che cosa? Ti sembra possibile riscattarle? Forse perché dopo saranno vendicate? Ma che m'importa la vendetta, che m'importa se c'è l'inferno per i carnefici? A che cosa può rimediare l'inferno, quando i bambini sono già stati tormentati?³⁰.

26. *Ivi*, pp. 214-215 [trad. it. cit., pp. 342-343].

27. *Ivi*, p. 222 [trad. it. cit., p. 354].

28. *Ivi*, p. 221 [trad. it. cit., p. 352].

29. *Ivi*, p. 222 [trad. it. cit., p. 355].

30. *Ivi*, p. 223 [trad. it. cit., p. 356].

Ivan conclude:

L'hanno valutata troppo quell'armonia, l'ingresso è davvero troppo caro per la nostra tasca. Perciò mi affretto a restituire il mio biglietto d'ingresso. E se sono un uomo onesto, lo devo restituire al più presto possibile. È appunto quello che faccio. Non è che io non accetti Dio, Aleša; soltanto gli restituisco rispettosamente il biglietto.

«Questa è ribellione» commentava Aleša silenziosamente e abbassando gli occhi³¹. Sì, è una ribellione, la ribellione dell'essere umano contro Dio, o, per esprimere il medesimo concetto in termini atei, la ribellione del debole individuo umano contro l'ordine oggettivo delle cose. Lo spirito infuocato del Caino di Byron, lo spirito dell'afflizione universale è risorto in Ivan! Ivan risponde a Aleša: «Ribellione? È una parola che non avrei voluto sentirti dire [...]. Si può forse vivere di ribellione? Perché io voglio vivere!»³². Sì, non si può vivere di ribellione, e questo stato d'animo o concezione del mondo bisogna in qualche modo vincerla o sopportarla, non c'è altra via d'uscita.

aA Lo specchio deformato dell'anima di Ivan, il suo diavolo, sviluppa la medesima idea della necessità del male e della disarmonia universale con volgare derisione. Egli si contrappone a Mefistofele, che vuole sempre il male: «Io sono forse l'unico in tutta la natura che ami la verità e desideri sincera-

23

31. *Ibidem.* [N.d.A.] Senza volerlo si pensa per contrasto all'immagine ispirata dal medesimo orientamento, che appartiene a uno dei più assennati e nobili filosofi della Francia moderna, il defunto Guyau: «Una volta di notte un angelo o un serafino mi prese sulle sue ali, per portarmi nel paradiso evangelico dal "Creatore", e io mi sentivo volare nei cieli, sopra la terra. Mentre mi sollevavo, udii innalzarsi verso di me dalla terra un rumore prolungato e triste, simile alla monotona canzone delle correnti, che risuonava dalle montagne nei silenzi delle cime. Ma questa volta distinguo delle voci umane; erano pianti, mescolati a richieste di pietà, gemiti, interrotti da inni, erano preghiere disperate, sospiri di petto morente, che prorompevano insieme alla lode; e tutto questo si mescolava in una voce potente, in una tale straziante sinfonia, che il mio cuore si riempì di pietà. Mi sembrò che il cielo si oscurasse, e non vidi più né il sole, né la gioia dell'universo. Mi rivolsi a colui che mi accompagnava. "Ma tu non senti?", gli dissi. L'angelo mi guardò col viso calmo e chiaro e rispose: "Sono le preghiere delle persone che dalla terra sono portate a Dio". E, mentre lo diceva, la sua ala bianca scintillava al sole; ma mi sembrò nera e piena di terrore. "Mi scioglierei in lacrime, se fossi questo Dio", esclamai io e sentii davvero che stavo piangendo come un bambino. Lasciai la mano dell'angelo e caddi a terra, pensando che in me c'è ancora troppa umanità perché io possa vivere in cielo» (J.-M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*, 5 éd., Alcan, Paris 1900, p. 12).

32. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 223 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 357].

mente il bene»³³. Il diavolo racconta come anch'egli vorrebbe gridare «osanna», ma

che cosa succederebbe dopo il mio «osanna»? Subito nel mondo tutto si spegnerebbe e non accadrebbe più nulla. Ed ecco che, unicamente per dovere di servizio e per la mia posizione sociale, fui costretto a reprimere un impulso buono e a restarmene con la mia infamia. L'onore di fare il bene se lo prende tutto per sé qualcun altro, e a me non è rimasto in sorte che il male. [...] Io lo so – si lamenta il diavolo – che qui sotto c'è un segreto, ma questo segreto non me lo vogliono assolutamente rivelare, perché forse, se capissi come stanno le cose, mi metterei a urlare «osanna», e così sparirebbe subito il termine negativo indispensabile, nel mondo comincerebbe a regnare la ragione. [...] Tengo il muso e, soffocando il mio cuore, compio la mia missione: perdere migliaia di uomini perché uno solo si salvi. Quante anime fu necessario perdere, per esempio, e quante reputazioni onorate fu necessario macchiare per ottenere un solo giusto, Giobbe, grazie al quale fui così crudelmente gabbato al tempo dei tempi! No, finché non mi sarà rivelato il segreto, per me esistono due verità: quella di lassù, la loro, che non conosco affatto, e l'altra, la mia³⁴.

Ivan soffre per questa presa in giro delle sue idee da parte del diavolo.

La questione che pone qui Ivan con tanta forza tragica e folle audacia, la questione della genesi e del significato del male nel mondo e della razionalità dell'ordine universale, è la secolare questione della metafisica, vecchia come il mondo, la questione che dai tempi di Leibniz si è iniziato a chiamare il problema della teodicea. A questa domanda hanno risposto sia i teologi, per i quali essa si riformula nel problema della provvidenza divina, sia i filosofi, sia gli ottimisti, come Leibniz, sia i pessimisti come il suo feroce critico Voltaire o Schopenhauer o Ed. Hartmann, sia gli spiritualisti, sia i materialisti, sia i deisti, sia gli atei. Non si deve pensare che questo problema sia stato posto soltanto dalla concezione religiosa; esso rimane anche per quella atea, che sottolinea con forza ancora maggiore l'armonia del futuro, che si acquisisce tuttavia a prezzo della disarmonia del presente.

33. *Ivi*, t. 15, p. 82 [trad. it. cit., p. 897].

34. *Ibidem* [trad. it. cit., pp. 897-898].

Come esempio di tale concezione del mondo può servire la moderna concezione materialistica della storia e la dottrina del socialismo su di essa fondata: la futura armonia del socialismo si acquisisce con l'inevitabile sacrificio delle sofferenze del capitalismo; «i dolori del parto» della nuova società, secondo la nota metafora di Marx, sono ineliminabili³⁵. Quindi con pieno diritto e piena forza anche qui si può sollevare il problema di Ivan sul valore di questa armonia futura e, com'è naturale, se lo pone inevitabilmente ogni individuo cosciente. Non c'è e non ci può essere un sistema filosofico universale che non faccia i conti con questo problema nel suo significato più ampio. Si tratta di un problema universale nel pieno senso della parola; la sua peculiarità in quanto tale consiste non soltanto nella sua ossessività, ma anche nella sua irrisolubilità nel senso che nessun progresso della scienza, nessuna forza del pensiero può dargli una soluzione tale da annullare la questione stessa. Al contrario, per quanto possa sembrare perfettamente risolto da un filosofo, il problema deve essere necessariamente posto di nuovo da un altro. Da ciascun filosofo, o meglio da ciascun essere umano pensante e perciò filosofante, questo problema deve essere risolto a proprio rischio e pericolo, non con la ragione, non con la logica soltanto, ma con tutto l'essere. Persino nel caso di una soluzione non autonoma, il pensiero altrui deve attraversare il *sancta sanctorum* di ciascun individuo e in tal modo divenire patrimonio della persona che se ne è appropriata. Tale è la caratteristica di tutte le questioni universali, che costituiscono altresì i problemi fondamentali della metafisica, e tale è la caratteristica, tra l'altro, di tutte le questioni che tormentano Ivan Karamazov. Noi personalmente pensiamo che il problema della teodicea, così come è posto da Ivan, non sia risolvibile dal punto di vista della concezione eudemonistica del

35. [N.d.A.] Per me personalmente questo problema karamazoviano si è presentato all'epoca del massimo interesse per il marxismo. Cfr. l'articolo *Zakon pričinnosti i svoboda čelovečeskich dejstvij*, in S. N. BULGAKOV, *Ot marksizma k idealizmu*, cit., p. 48. [N.d.T.] Polemizzando con P. B. Struve e R. Stammler nel 1897, Bulgakov difendeva qui il determinismo storico da posizioni marxiste. Tuttavia, con riferimento alle parole di Ivan Karamazov nel capitolo *La ribellione*, scriveva: «la ribellione della persona contro l'ordine universale, le leggi oggettive delle cose, in nome del fatto che questo ordine non risponde agli ideali della persona data [...], questa posizione drammatica non può essere risolta o eliminata da nessuna considerazione gnoseologica». Il riferimento marxiano nel testo è alla nota metafora nella Prefazione alla prima edizione del *Capitale*.

progresso, che in ultimo pone l'aumento della felicità per il maggior numero di persone. Il problema è risolvibile o eliminabile soltanto attraverso una sintesi metafisica e religiosa³⁶.

Ma non abbiamo ancora toccato uno dei dubbi più tormentosi, che agitano il cuore di Ivan, il problema universale, la risposta al quale costituisce la fede e la speranza dei nostri giorni; intendiamo il problema dello sviluppo storico universale dell'umanità o, che è lo stesso, il problema della democrazia e del socialismo. Non è difficile per noi, figli del XIX secolo, comprendere la sostanza di questo problema. Il XIX secolo ha distrutto o, almeno, ha scosso in molte menti le vecchie credenze e la vecchia rappresentazione di questa vita terrena come preparazione a quella futura, celeste. Esso ha proposto la concezione secondo la quale la nostra vita è davvero una preparazione per quella futura, ma una vita non celeste, bensì terrena. Il posto della religione lo ha occupato temporaneamente la teoria del progresso o la religione dell'umanità, secondo la vecchia espressione comtiana. Si è calcolato e dimostrato scientificamente che alla futura umanità toccherà il regno dello sviluppo libero e luminoso, in cui saranno realizzati nella vita i principi gioiosi della libertà, dell'eguaglianza e della fratellanza. Tutto ciò che è pesante e funesto nella nostra vita attuale, tutte le forme di sfruttamento e di asservimento dell'uomo da parte dell'uomo moriranno di morte naturale, e al mondo verrà un essere umano nuovo, libero, che domina scientificamente la natura, un uomo-dio, secondo l'espressione di Dostoevskij.

Indipendentemente dal fatto che l'anima preghi o meno i nuovi dei, è necessario osservare che alla base della nuova concezione della vita, senza considerare il suo involucro scientifico e anche a volte l'impostazione realmente scientifica di singole questioni in essa implicite, giace comunque la fede che per brevità si può caratterizzare come fede nell'uomo-dio, che ha sostituito la fede precedente nel Dio-uomo. E non si pensi neppure che lo dica come un rimprovero per la nuova concezione del mondo. No, semplicemente penso in generale che al fondo di ogni concezione del mondo, così

aA

36. [N.d.A.] Cfr. l'articolo *Čto daet sovremennomu soznaniju filosofija?*, *ivi*, pp. 195-262. [N.d.T.] Bulgakov si riferisce a un articolo del 1903, rielaborato da una conferenza tenuta con grande successo a Kiev e in altre città; qui il problema del male universale viene interpretato come conseguenza del distacco del mondo dall'unitotalità divina.

comprensiva e efficace da trasformarsi immediatamente in religione (anche se atea), si trovi una fede; a fondamento di ogni concezione religiosa del mondo ci sia qualcosa, che è indimostrabile e sta persino al di sopra della dimostrazione.

Credi a ciò che dice il cuore,
Pegni il cielo più non dà³⁷.

Per vivere della speranza nel luminoso e meraviglioso futuro dell'umanità e lavorare grazie a questa lontana prospettiva, bisogna *credere* nell'umanità; credere che l'essere umano sia davvero capace di divenire uomo-dio, che l'umanità nel suo insieme possa davvero sollevarsi a un'altezza ancora mai vista, invece di degenerare nella meschinità morale dopo aver conquistato una felicità da animali. In questo bisogna credere e in questo si può non credere. Quindi c'è un problema, nel senso che qui si ha la possibilità di una concezione diversa, qui sono possibili i dubbi, insomma qui abbiamo di nuovo una questione universale, cioè una questione che non si può risolvere definitivamente, ma che ciò nonostante si pone necessariamente a ogni essere cosciente. Tale questione è posta e quel dubbio è espresso nella *Leggenda del Grande Inquisitore*.

La *Leggenda del Grande Inquisitore* è una delle perle più preziose create dalla letteratura russa. In questa creazione bizzarramente geniale la grandezza della forma evangelica è unita a un contenuto affatto moderno, sono espresse le inquiete ricerche dei nostri giorni, così come il maestoso racconto del libro di Giobbe, trasposto nel linguaggio dei concetti dell'età moderna, è già servito una volta come cornice per una delle più grandi creazioni della letteratura europea, il meraviglioso prologo in cielo del *Faust*. La *Leggenda del Grande Inquisitore* costituisce un inserimento episodico nel romanzo: benché essa sia anche un importantissimo documento per la descrizione dell'anima di Ivan, può essere separata e considerata come un'opera a sé. La leggenda è una «fantasia sfrenata»³⁸, il poema filosofico di un giovane studente che in vita sua non ha scritto due versi. Se permettete il paragone ardito, è un quadro religioso di Vasnecov³⁹, che tralascia coscientemente

37. Versi dalla poesia di Schiller *Desiderio* [*Sensucht*] (1801), citati nei *Fratelli Karamazov* nella traduzione russa di V. A. Žukovskij, nel capitolo sul Grande Inquisitore [F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 225; trad. it. cit., p. 359].

38. *Ivi*, t. 14, p. 228 [trad. it. cit., p. 363].

39. Per il giudizio di Bulgakov sul pittore V. M. Vasnecov, cfr. il saggio *Vasnecov, Dostoevskij*,

il realismo della materia per il realismo dell'idea. Esso riporta una seconda volta Cristo sulla terra, nel pieno divampare delle violenze religiose e dell'Inquisizione, nel paese più fanatico e oscuro, in Spagna. La comparsa di Cristo è descritta con tratti miracolosi:

Egli è apparso in silenzio, inavvertitamente, eppure, strano!, tutti Lo riconoscono. Questo potrebbe essere – aggiunge Ivan – uno dei passi più belli del poema, il dire, cioè, come mai tutti Lo riconoscano. Il popolo è attratto verso di Lui da una forza irresistibile. Lo circonda, la folla aumenta sempre più intorno a Lui, Gli va dietro. Egli passa silenziosamente in mezzo a loro, con un dolce sorriso di pietà infinita. Nel Suo cuore arde il sole dell'Amore, dai Suoi occhi fluiscono i raggi della Luce, del Sapere e della Forza, e riversandosi sugli uomini fanno tremare d'amore anche i loro cuori⁴⁰.

È il modo puramente russo di trattare artisticamente la figura di Cristo, e avvicina scrittori così diversi e spiritualmente lontani sotto tutti gli aspetti, come Turgenev e Dostoevskij. Ricordate se non era quello il modo di dipingere la suggestiva immagine dell'Amante dell'essere umano in una delle più belle «poesie in prosa» di Turgenev, *Cristo*⁴¹.

aA

Cristo compie miracoli, risuscita i morti. Lo vede e lo riconosce il Grande Inquisitore, ufficialmente servitore della Sua dottrina, e ordina di arrestarlo. La folla fa largo e Cristo è portato in prigione. Ma di notte, nell'afosa notte sivigliana, viene a far visita a Cristo in prigione l'Inquisitore, un vecchio novantenne, e qui ha luogo una conversazione piena di grandezza filosofica e di sacro misticismo. Tra l'altro, per tutto il tempo parla il Grande Inquisitore; Cristo sta in silenzio, benché si oda sempre questa replica silenziosa, un discorso di amore e misericordia. Non cercate la veridicità storica nei

Vl. Solov'ev, *Tolstoj. Paralleli*, in cui si considera «la somiglianza spirituale» tra questo artista e Dostoevskij e, in particolare, si afferma che in Vasnevov «ha trovato espressione il senso religioso del secolo corrente, che attraversa il crogiolo dei dubbi»; la «specialità artistica» di Vasnevov era identificata con la «psicologia del senso religioso, vivo e, di conseguenza, individuale in alto grado» [in *Literaturnoe delo. Sbornik*, tip. Kolpinskogo, Sankt Peterburg 1902, pp. 121-122].

40. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, pp. 226-227 [trad. it. cit., p. 361].

41. Turgenev concludeva il breve resoconto di un incontro con Cristo con l'osservazione: «Soltanto allora compresi che proprio un volto così, un volto simile a tutti i volti umani, è il volto di Cristo» [I. S. TURGENEV, *Stichotvorenija v proze. Senilia*, in ID., *Sobranie sočinenij v dvenadcati tomach*, t. VIII, Chudožestvennaja Literatura, Moskva 1956, p. 495].

discorsi dell'Inquisitore. Vi convincerete presto che nell'immagine fantastica dell'Inquisitore medievale si riconosce l'anima afflitta e tormentata di Ivan⁴²; il figlio del XVI secolo risulta capace di accogliere i dubbi più strazianti dei nostri giorni, il despota plenipotenziario con audacia sfrenata, con la temerarietà dei Karamazov, pone il problema della democrazia e del socialismo. L'Inquisitore professa la sua fede o, più precisamente, la sua mancanza di fede nell'umanità, che non può vivere, secondo lui, con la sua intelligenza e la sua coscienza. Rimprovera a Cristo che, muovendo da una concezione ideale dell'umanità e dei suoi compiti, Egli le abbia scaricato sulle spalle un peso insostenibile. Il racconto evangelico della tentazione di Cristo nel deserto e le tre seduzioni che il diavolo gli propone, gli servono da simbolo di tutto il problema storico.

In queste tre proposte è come condensata e profetizzata tutta la storia ulteriore dell'umanità, e sono indicate le tre forme nelle quali convergeranno poi tutte le insolubili e tradizionali contraddizioni della natura umana nel mondo intero. [...] Muta [queste pietre] in pani, e l'umanità Ti verrà dietro come un gregge docile e riconoscente, se pure eternamente spaventato all'idea che Tu possa ritirare la Tua mano e lasciarlo senza i Tuoi pani. Ma Tu non volesti privare l'uomo della libertà e respingesti l'invito, perché quale libertà ci può essere, pensasti, se si compra l'ubbidienza col pane?⁴³

Questo però supera le forze umane. Dopo pesanti esperienze gli uomini

alla fine lo capiranno da sé, che libertà e pane terreno in abbondanza per tutti sono due cose che non possono stare insieme, perché essi non saranno mai capaci di farsi le parti fra di loro! E si convinceranno anche che non potranno mai essere neppure liberi, perché sono deboli, depravati, inetti e ribelli⁴⁴.

Così per l'Inquisitore si delinea il problema economico del socialismo, della libera organizzazione democratica della

42. [N.d.A.] So che nella figura dell'Inquisitore si vuole vedere la caratterizzazione della chiesa cattolica. Ma queste interpretazioni storiche, discutibili nella sostanza, disturbano soltanto la chiarezza della comprensione del contenuto filosofico della leggenda.

43. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 230 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 366].

44. *Ivi*, p. 231 [trad. it. cit., p. 367].

produzione, il problema posto dallo «spirito intelligente e terribile»⁴⁵ nelle sue profetiche tentazioni.

Accettando l'idea dei «pani», Tu avresti acquietato un'an-
sia eterna e universale degli uomini, tanto dell'individuo
singolo, quanto dell'umanità tutta intera, e cioè questa:
«Davanti a chi inchinarsi?». Non c'è preoccupazione più
continua e più tormentosa per l'uomo, quando è rimasto
libero, che quella di trovare al più presto qualcuno davanti
a cui inchinarsi⁴⁶.

L'Inquisitore rimprovera a Cristo di aver rifiutato anche la
seconda proposta del diavolo, di buttarsi dalla rupe, di com-
piere il miracolo. «Ma Tu non sapevi che appena l'uomo
rinunzia al miracolo, rinunzia subito anche a Dio, perché
l'uomo cerca non tanto Dio, quanto i miracoli»⁴⁷. Cristo cro-
cefisso non volle scendere dalla croce.

Non scendesti perché, anche questa volta, non volesti ren-
dere schiavo l'uomo con un miracolo, perché avevi sete di una
fede nata dalla libertà e non dal miracolo. Avevi sete di amore
libero, e non dei servili entusiasmi dello schiavo davanti al
potente che lo ha terrorizzato una volta per sempre. Ma anche
qui Tu mettevi gli uomini troppo in alto, perché essi sono cer-
tamente degli schiavi, benché siano stati creati ribelli [...] Noi
abbiamo corretto la Tua opera: l'abbiamo basata sul *miracolo*,
sul *mistero* e sull'*autorità*. E gli uomini si sono rallegrati che
qualcuno abbia preso di nuovo a spingerli come un gregge, e
che finalmente il loro cuore sia stato liberato da un dono così
terribile, che aveva procurato loro tante sofferenze⁴⁸.

Il discorso dell'Inquisitore respira la canicola. Che balbettio
infantile sembrano a confronto i discorsi su questo e analo-
ghi temi di un «dottor Stokman»⁴⁹ qualsiasi, ora alla moda e
celebrato, e di altri tipi consimili.

L'Inquisitore rimprovera Cristo una terza volta, perché
Egli non ha voluto prendere dal grande spirito il potere, il

45. *Ivi*, p. 229 [trad. it. cit., p. 365].

46. *Ivi*, p. 231 [trad. it. cit., p. 368].

47. *Ivi*, p. 233 [trad. it. cit., p. 370].

48. *Ivi*, pp. 233-234 [trad. it. cit., pp. 370-372].

49. La commedia di H. Ibsen *Nemico del popolo* (1882) era stata messa in scena con il ti-
tolo *Dottor Stokman* da K. S. Stanislavskij a Mosca nell'ottobre 1900 e aveva avuto enorme
risonanza. Bulgakov si riferisce al quarto atto, in cui il protagonista denuncia l'ottusità e
l'arrendevolezza della folla.

regno terreno, che gli aveva proposto, ha respinto la spada, sperando soltanto nella libera convinzione. Noi abbiamo corretto la Tua impresa, – dice l’Inquisitore, – abbiamo preso la spada in aiuto alla croce, la violenza in aiuto alla convinzione libera, «noi non siamo con Te, ma con *lui*»⁵⁰. Pochi eletti hanno preso su di sé il governo del genere umano, fondandolo su un dolce inganno.

Tutti saranno felici, milioni e milioni di esseri, meno un centinaio di migliaia, cioè quelli che li guidano. Perché solo noi, noi che conserviamo il segreto, saremo infelici. Ci saranno miliardi di bambini felici, e centomila martiri, quelli che hanno preso su di sé la maledizione di conoscere il bene e il male⁵¹.

Così alla domanda se l’umanità sia capace di uscire dalla attuale condizione umiliata, contenere in sé il principio di una nuova vita morale, libera, autonoma, eseguire il compito indicatole per il futuro, l’Inquisitore risponde con un *no* rabbioso e appassionato. Dostoevskij sembra accennare qui alla direzione in cui occorre cercare l’uscita dalla disperazione delle idee dell’Inquisitore, lo fa nei discorsi del silenzioso interlocutore: Cristo. Con quale arte impareggiabile lo scrittore fa sentire la presenza di questo silente interlocutore!

E perché continui a guardarmi coi Tuoi occhi mansueti e penetranti, senza dir nulla? – si stizzisce all’improvviso l’Inquisitore nel pieno del suo discorso blasfemo – Mostrami la Tua collera! Io non voglio il Tuo amore, perché nemmeno io Ti amo [...]. Tutto quello che ho da dirti Tu lo sai già, lo leggo nei Tuoi occhi»⁵².

Sentite come non gli dà requie, come lo priva della sicurezza lo sguardo taciturno e affettuoso del Salvatore. E con quale accordo meraviglioso termina la leggenda:

l’Inquisitore smette di parlare, e poi aspetta per un certo tempo che il Prigioniero gli risponda. Il Suo silenzio gli pesa. Ha visto che il Prigioniero l’ha ascoltato fino in fondo, guardandolo sempre fisso negli occhi con uno sguardo dolce e penetrante, e che evidentemente non vuole ribattere. Il vecchio, invece, vorrebbe che gli dicesse qualche cosa, magari anche qualche

50. *Ivi*, p. 234 [trad. it. cit., p. 372].

51. *Ivi*, p. 236 [trad. it. cit., pp. 375-376].

52. *Ivi*, p. 234 [trad. it. cit., p. 372].

cosa di amaro, di terribile. Ma ecco Lui gli si avvicina in silenzio, e lo bacia dolcemente sulle vecchie labbra esangui⁵³.

Ecco qui tutta la risposta. L'Inquisitore lascia libero il Prigioniero, che soltanto poco prima voleva bruciare. Benché il vecchio rimanga con le sue idee, «quel bacio gli brucia il cuore»⁵⁴.

Qui, dico io, si accenna alla possibile soluzione delle questioni avvelenate, che forse consiste nel rimuoverle dalla loro impostazione, ma non le può rimuovere la logica che le ha impostate, bensì la forza efficace dell'amore, il bacio che brucia nel cuore dell'Inquisitore. È la stessa idea così solennemente espressa nei meravigliosi versi di Vladimir Solov'ev:

La morte e il tempo regnano sulla terra,
Tu non chiamarli signori,
Tutto girando sparisce nella tomba,
Immobile soltanto resta il sole dell'amore⁵⁵.

L'Inquisitore aveva le sue ragioni per voler bruciare Cristo, giacché le sue idee sono la diretta negazione delle idee del cristianesimo, non perché egli pronunci dei discorsi blasfemi, ma per la loro stessa essenza. L'idea fondamentale del cristianesimo consiste nella parità etica di tutti gli esseri umani, l'idea formulata come uguaglianza di tutti di fronte a Dio. Si tratta non dell'equiparazione meccanica dei diritti e dei doveri, non della sedicente uguaglianza degli esseri umani, che si differenziano necessariamente per le loro doti naturali e sono diseguali tra loro, ma si tratta del riconoscimento in ciascun essere umano, in ciascun essere, di una sovrana personalità morale, che ha certi diritti e, di conseguenza, impone certi doveri. Ogni individuo – questa stessa idea è stata ripresa più tardi nell'etica di Kant – non deve mai essere mezzo, ma è fine per se stesso. L'idea dell'uguaglianza etica fu alla base della nostra cultura europea, mentre la vita antica la negava: essa era fondata sulla contrapposizione della morale dei signori e della morale degli schiavi. L'idea cristiana della parità etica e dell'autonomia morale richiede per realizzar-

53. *Ivi*, p. 239 [trad. it. cit., pp. 379-380].

54. *Ibidem*.

55. Si tratta dell'ultima strofa della poesia di V. S. Solov'ev, *Bednyj drug, istomil tebja put'* (1887).

si nella vita delle persone l'eliminazione degli impedimenti esterni, cioè di quelle istituzioni che contraddicono questa uguaglianza; essa richiede perciò la rimozione di quelle forme di vita in cui l'essere umano è un mezzo per l'essere umano, e non un fine, le forme di sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo. In questo senso la cultura europea moderna è la cultura cristiana, e i postulati fondamentali dell'etica cristiana confluiscono con i postulati fondamentali delle dottrine della democrazia moderna, economica e politica, fino alla piena identità. Ecco perché il Grande Inquisitore, negando la democrazia e la libertà in nome dell'asservimento dell'individuo, è «con lui, e non con Te», è l'Anticristo, secondo la superba espressione di Nietzsche. Non perché egli dubiti della realizzabilità di queste o quelle forme di costruzione politica o sociale, – si può dubitarne e ciò nonostante ritenerlo un ideale morale, tendere al quale è moralmente obbligatorio, – ma perché egli nega l'insegnamento fondamentale di Cristo sulla pari dignità di tutte le persone come individui morali e sull'amore verso queste persone come portatrici del medesimo principio divino. «Il tuo inquisitore non crede in Dio, ecco qual è l'unico suo segreto!»⁵⁶, dice Aleša, e Ivan lo conferma pienamente. Dostoevskij vuole sottolineare l'incoerenza della dottrina atea (o naturalistica) dell'uguaglianza, la sua innaturalità, nel senso della sua contraddizione con gli istinti rozzi, animali, dell'essere umano. Le persone sono pari in Dio, ma non lo sono nella natura, e questa disuguaglianza naturale supera l'idea etica della loro uguaglianza laddove questa idea sia privata della sua sanzione religiosa. L'idea dell'uguaglianza delle persone è un assioma morale, un postulato morale, che è stato formulato nel grande comandamento dell'amore; l'uguaglianza delle persone in questo senso è un principio soprannaturale, metafisico, che trova la sua realizzazione nella storia, ma proprio questa storia testimonia la continua profanazione di questa idea, la tenace, in questo senso cronica, peccaminosità degli esseri umani, che esercitano violenza l'uno sull'altro⁵⁷. E questa violenza che eleva a ideale il Grande Inquisitore, estraneo a

56. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 238 [trad. it. cit., p. 378].

57. [N.d.A.] Per uno svolgimento più dettagliato di queste idee cfr. il saggio *O social'nom ideale*. [N.d.T.] Bulgakov fa riferimento al saggio pubblicato in «Voprosy filosofii i psichologii» nel 1903 e poi nella raccolta già citata *Ot marksizma k idealizmu* (pp. 288-316).

quell'amore cristiano, che il bacio di Cristo vuole accendere nel suo cuore. L'Inquisitore vuole dividere gli esseri umani in due razze, in due diverse tribù, tra cui si apre una voragine incolmabile; in tal modo si stabiliscono due morali: la morale dei signori e quella degli schiavi, secondo la famosa espressione nietzschiana.

Già più di una volta, parlando dell'Inquisitore, abbiamo ricordato il nome di Nietzsche. Non è un caso, poiché vediamo un'impressionante vicinanza tra le idee di partenza dell'Inquisitore anticristiano e dell'autore di Zarathustra. Il motivo fondamentale della filosofia sociale di Nietzsche è la stessa idea che ha il Grande Inquisitore: la negazione dell'uguaglianza etica degli esseri umani, il riconoscimento di una diversa morale degli schiavi e dei signori. «Si hanno doveri unicamente verso i propri simili; [...] nei riguardi degli individui di rango inferiore [...] [è] lecito agire a proprio libito»⁵⁸. Questa razza superiore di esseri umani è anche il fine della storia. In questa prospettiva Nietzsche giunge a tutte le mostruosità patologiche della sua dottrina: la negazione dell'amore, della compassione, l'esaltazione della guerra, la completa negazione degli ideali democratici ecc. ecc. È meravigliosa la geniale preveggenza di Dostoevskij, che ha intuito una delle più caratteristiche malattie morali del nostro secolo. L'immagine del «superuomo» agitò insistentemente la fantasia creativa di Dostoevskij, che ci ritorna nelle sue due opere maggiori: *Delitto e castigo* (Raskol'nikov) e *I fratelli Karamazov*, senza citare le opere secondarie.

Tutti i problemi che pone Ivan (e dei quali abbiamo toccato soltanto i principali) si trovano in un rapporto organico l'uno con l'altro, come è facile convincersi. Essi costituiscono gli aspetti più essenziali della concezione del mondo del XIX secolo. La fede fondamentale di questo secolo è la fede nel progresso infinito dell'umanità; in questa fede convergono tutte le teorie del progresso, per quanto diverse esse siano. Tale progresso è fine a se stesso, non c'è nessun imperativo esteriore che giustifichi questo fine o lo trasformi in mezzo per un altro fine superiore. Il senso di questo progresso è la massima possibile felicità per il maggior numero di perso-

aA

58. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, in ID., *Werke*, de Gruyter, Berlin 1968, VI Abt., Bd. 2, p. 220 [trad. it. *Al di là del bene e del male*, in ID., *Opere*, vol. VI, t. II, Adelphi, Milano 1968, p. 180].

ne possibile. La regola fondamentale della morale del XIX secolo è il servizio altruistico a questo progresso. L'espressione più brillante e decisa di questa concezione del mondo è la teoria del cosiddetto socialismo scientifico o socialismo in generale. Dirò subito che la dottrina del socialismo sul piano teoretico è soltanto un caso particolare della teoria del progresso in generale; sono possibili anche altri modi di rappresentarsi lo sviluppo futuro dell'umanità, ma storicamente questo è il principale e quasi l'unico, almeno ai nostri giorni, tra le teorie del progresso più diffuse. In questo senso tra la teoria del progresso in generale e il socialismo in particolare si può porre il segno di eguaglianza, al momento attuale. Perciò tutti i dubbi di Ivan, diretti contro la dottrina dominante del progresso, sono diretti al tempo stesso anche contro la teoria del socialismo, concepita non come una dottrina soltanto economica, ma come una concezione generale del mondo, dirò di più, come una religione. Ivan esprime il dubbio rispetto a tre credenze fondamentali di questa religione: l'obbligatorietà di norme morali che prescrivono di sacrificare a questo progresso impersonale o al bene degli altri il proprio bene e i propri interessi personali; poi ciò che può essere chiamato il fine del progresso, in cui la felicità delle generazioni future si conquista a costo dell'infelicità delle presenti (la versione puramente eudemonistica della teoria del progresso); infine l'umanità futura, a cui si offrono tutte queste vittime.

Da ciò che è stato detto vedete che nella piccola cittadina dove vivono i Karamazov batte il polso del pensiero universale. Ivan Karamazov è una figura *universale* (benché ancora insufficientemente compreso e apprezzato). Dostoevskij in questo romanzo è quell'*uomo universale* che egli aveva così appassionatamente e eloquentemente descritto nel suo discorso su Puškin⁵⁹.

Il significato universale della figura di Karamazov diventerà per noi più chiaro, quando lo confronteremo con un'altra

59. L'8 giugno 1880 Dostoevskij tenne un celeberrimo discorso su Puškin a Mosca. Disse, tra l'altro: «Diventare un vero russo, diventare completamente russo, forse, significa soltanto [...] diventare fratello di tutti gli uomini, uomo universale, se volete» (F. M. DOSTOEVSKIJ, *Dnevnik pisatelja. 1877, sentjabr'-dekabr' - 1880, avgust*, in Id., *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, t. 26, Nauka, Leningrad 1984, p. 147; trad. it. *Diario di uno scrittore*, Sansoni, Firenze 1981, p. 1278).

figura universale: Faust. Forse a qualcuno sembrerà ardito questo paragone tra l'immortale opera di Goethe, questa bibbia laica dei tedeschi, secondo l'espressione di Heine, e di tutto il mondo colto, e il nostro Ivan Karamazov; noi non siamo così abituati a apprezzare pienamente il nostro patrimonio nazionale a paragone con quello occidentale. Ma istituisco questo confronto a ragion veduta e lo ritengo del tutto legittimo. Il confronto non riguarda, naturalmente, la *forma* delle due opere, che non può essere confrontata, ma il loro contenuto ideale. E dal punto di vista di quest'ultimo Faust e Karamazov si trovano in un rapporto genetico innegabile: uno esprime i dubbi del XVIII, l'altro quelli del XIX secolo, uno sottopone a critica la ragione teoretica, l'altro quella pratica.

Dove si concentra il pathos della tragedia del *Faust*? Qui si tratta del dramma della limitatezza della conoscenza umana, un dramma gnoseologico, se è consentito usare un termine filosofico. Le prime scene della prima parte del *Faust*, indubbiamente la parte più geniale della tragedia, esprimono la scepsti di Hume e di Kant. Alla domanda kantiana: è possibile la conoscenza (l'esperienza) e quale valore ha questa conoscenza, Faust, al declino di una vita dedicata alla ricerca della verità, risponde: «mi è chiaro che nulla possiamo conoscere! È qualcosa che quasi mi brucia il cuore»⁶⁰. È la «critica della ragion pura», concepita in modo scettico. Faust si dà alla magia, per raggiungere la piena conoscenza con un incantesimo. Con le forze dell'incantesimo suscita gli spiriti della terra – simbolo della cosmologia universale –, cercando di comprenderla e di avvicinarla a sé, ma riceve da essa una risposta distruttiva, che lo consegna alla disperazione: «Allo spirito somigli che tu stesso concepisci: non a me!»⁶¹. Il dubbio incarnato e l'ironia, sia verso di sé, sia verso tutto nel mondo, sta accanto a Faust nella persona di Mefistofele.

Faust simboleggia il pensiero europeo, che si sottrae alla tutela della teologia, che cerca di camminare sulle sue gambe

60. In tedesco nel testo: «und sehe, daß wir nichts wissen können! Das will mir schier das Herz verbrennen» (J. W. GOETHE, *Faust*, in Id., *Werke*, C. H. Beck, München 1986, Bd. III, p. 20 [trad. it. *Faust*, Mondadori, Milano 1970, p. 33]).

61. In tedesco nel testo: «Du gleichst [...], den du begreifst, nicht mir» (*ivi*, p. 24 [trad. it. cit., p. 43]).

e per la prima volta si rende conto delle sue forze. La prima parte del *Faust*, lo ripeto, è la tragedia del dubbio, persino della disperazione nella conoscenza. Questo motivo, specificamente caratteristico di una determinata epoca storica, più precisamente di diverse epoche, al tempo stesso non perde mai il suo significato per l'umanità. Il dubbio di Faust deve essere vissuto da ciascun essere umano che viva consapevolmente; al problema della conoscenza il pensiero umano torna continuamente, è un problema eterno della filosofia. Insieme alle altre domande universali, anche questa non ammette soluzione che annulli la domanda stessa. Le domande di Faust saranno poste finché vivrà e penserà l'umanità; ecco perché anche ora, a cent'anni dalla stesura del *Faust*, il suo dramma ci è caro, prossimo e del tutto comprensibile. Questa è la peculiarità dei problemi universali.

Il Faust storico, l'umanità del XVIII secolo, esce dal suo studio nell'arena della lotta sociale, cerca di venir fuori dai suoi dubbi e di dimenticarsene nell'attività sociale. Il centro di gravità della vita si sposta dall'interno all'esterno, come scopo della vita viene proclamata l'attività a vantaggio degli esseri umani. Vedete che il Faust della seconda parte è già un figlio del XIX secolo, un predicatore dell'azione sociale, della morale sociale. Per dirla in breve, Faust avvizzito e morente diviene il profeta del socialismo del XIX secolo. La sua visione del mondo è quasi la visione del mondo di A. Comte e della religione dell'umanità, del progresso infinito, che è fine a se stesso.

Sull'al di là ci è impedita la vista.
Pazzo chi volge lo sguardo scrutando lassù
e sopra le nuvole finge suoi simili!
L'uomo si tenga saldo qui e si guardi intorno:
non è muto questo mondo a chi sa e opera.
Che bisogno di vagare per l'eterno!
Quel che egli intende si lascia afferrare.
Così cammini l'uomo quanto è lungo il suo giorno.
Tiri per la sua strada, se fantasmi spaventano.
Andando avanti avrà gioia e tormento,
lui che nessun attimo appaga!⁶²

62. In tedesco nel testo: «Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt; Tor, wer dorthin die Augen blinzeln richtet, Sich über Wolken seinesgleichen dichtet! Er stehe fest und sehe hier sich um; Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm! Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen? Was er erkennt, läßt sich ergreifen. Er wandle so den Erdentag entlang; Wenn

E l'ultimo comandamento di Faust è il motto del socialismo contemporaneo, ripetuto continuamente dai suoi rappresentanti!

Qui la sapienza suprema conclude:
la libertà come la vita
si merita soltanto chi ogni giorno
la dovrà conquistare⁶³.

Così Faust chiude con la teoria del progresso. Quest'ultimo passo teoretico, che riesce a compiere prima della morte, viene spesso imputato all'assenza di unità interna tra la prima e la seconda parte del *Faust*. È un'indicazione corretta, nel senso che la seconda parte non è la risposta e la soluzione dei problemi posti dalla prima. Faust non risolve il problema gnoseologico da lui posto, ma se ne allontana, cessa di occuparsene. Trova l'armonia dello spirito nell'equilibrio delle sue diverse facoltà; anche in lui è la voce del cuore a fornire la risposta alle richieste della ragione. In tal modo l'azione sociale per Faust è un *pis aller*⁶⁴ teoretico, una soluzione pratica e non teoretica del problema. L'azione sociale è per lui soltanto un fatto, non un postulato teoretico. Ma ciò con cui finisce una generazione è ciò con cui inizia l'altra. E ciò che per una generazione è un risultato conquistato col sangue, per l'altra, che inizia da quel punto, costituisce un problema; così il testamento di Faust è un problema per Karamazov. Come è stato indicato più sopra, tutti i dubbi di Ivan formano nel loro insieme *il problema del socialismo*, non nel senso economico, come lo ha posto negli ultimi tempi, per esempio, Bernstein e tutta la letteratura economica⁶⁵, ma nel senso della concezione morale del mondo, come lo pone la filosofia contemporanea, in particolare Nietzsche; quindi non la teoria del socialismo, ma la sua religione. Ivan non è socialista, nulla almeno lo fa ritenere un socialista attivo, ma è tutto preso da questa concezione del mondo, è un figlio del socialismo,

Geister spuken, geh er seinen Gang, Im Weiterschreiten find er Qual und Glück, Er, unbefriedigt jeden Augenblick!» (*ivi*, pp. 344-345 [trad. it. cit., p. 1007]).

63. In tedesco nel testo: «Das ist der Weisheit letzter Schluß: Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, Der täglich sie erobern muß!» (*ivi*, p. 348 [trad. it. cit., p. 1017]).

64. In francese nel testo. Significa "ripiego".

65. Il riferimento è alla pubblicazione del testo di E. BERNSTEIN, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* [*Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*] nel 1899.

ma un figlio poco fedele, pieno di dubbi. Non è necessario condividere consapevolmente le idee del secolo per esserne comunque figlio; a volte la negazione testimonia un atteggiamento molto più appassionato verso la dottrina negata, che non un suo accoglimento indifferente. In questo senso si può dire, tra l'altro, che Nietzsche, con la sua avversione per il socialismo, sia pienamente il prodotto della concezione del mondo del socialismo, un suo figlio illegittimo spirituale. Il grande spirito di Dostoevskij colse tutte le peculiarità fondamentali di questa visione del mondo; senza condividerla, ci pensò continuamente, e tracce di questa riflessione intensa e appassionata si sono conservate in molte sue opere artistiche (per esempio, nei *Demoni*) e, in forma giornalistica, nel *Diario di uno scrittore*. E queste sue riflessioni, questa sua incredulità la esprime con vivacità artistica in Ivan Karamazov. *I fratelli Karamazov* sono l'opera più tarda e più matura del grande scrittore. Forse la sua incredulità lo aiutò a osservare più profondamente i problemi di questa visione del mondo; il suo sguardo si aprì anche ai suoi punti deboli, alle sue lacune teoretiche. Dostoevskij guardava la concezione del mondo del socialismo, così come la condizione spirituale di Ivan, come una sorta di malattia morale, ma una malattia della crescita, come una concezione del mondo transitoria, che precede una sintesi superiore, che, aggiungiamo noi, deve consistere nella fusione delle esigenze economiche del socialismo con i principi dell'idealismo filosofico e nella giustificazione delle prime con i secondi. L'incompatibilità del materialismo filosofico o del positivismo e dell'impulso morale che richiede il socialismo, la malattia dell'incredulità religiosa, che paralizza anche l'idealismo sociale: tale è la diagnosi che Dostoevskij diede della società progressista europea nella figura di Ivan Karamazov. E a noi sembra che la storia confermi la giustezza di questa diagnosi. Forse Dostoevskij riferì anche alla concezione del mondo del XIX secolo le grandi parole evangeliche, che pose a epigrafe del romanzo e che esprimono la legge di ogni sano sviluppo: «In verità, in verità vi dico: se il chicco di frumento caduto nella terra non muore, resterà solo; ma se muore, allora produrrà gran frutto»⁶⁶.

Così Ivan Karamazov esprime le angosce e i dubbi del

XIX secolo, come Faust quelli del XVIII. Se quest'ultimo è il rappresentante dell'epoca della visione del mondo dell'individualismo, Ivan Karamazov è il figlio scettico dell'epoca del socialismo. In ciò è il significato universale della figura di Karamazov.

Tutta la grandezza, tuttavia, sta nell'aspetto nazionale e, indicando i tratti universali, extranazionali di una data figura, dobbiamo sottolinearne anche quelli nazionali. L'impressione immediata dice in modo molto preciso che Faust, restando una figura universale, è al tempo stesso tedesco dalla testa ai piedi, tanto da profumare persino a tratti di filisteismo; è altrettanto indubbio che Ivan Karamazov sia un uomo completamente russo, con cui ciascuno di noi non può non sentire una parentela di sangue. Per parlare con maggiore precisione, Ivan è un intellettuale russo dalla testa ai piedi, con la sua passione per i problemi universali, con la sua inclinazione alle conversazioni prolungate, con l'autoanalisi continua, con la sua coscienza malata, tormentata. In quest'ultima proprietà vedo il tratto più chiaro e caratteristico dell'*intelligencija* russa, un tratto spesso evidenziato in letteratura: in un certo senso si può dire che tutta la nostra letteratura e una buona parte della saggistica parli in modo diretto o indiretto di questa malattia della coscienza. Lo confesso, io amo e apprezzo questo tratto dell'*intelligencija* russa che, a mio parere, la distingue da quella europea-occidentale. Esso fornisce un'aura di martirio morale e di purezza, esclude l'autocompiacimento e il conformismo culturale, infonde ispirazione. Così a volte il volto di un malato grave sembra più bello, più intellettuale, più nobile, di un volto sano e rubizzo.

La malattia della coscienza, questa malattia meravigliosa, determina tutto il carattere della nostra cultura e, penso, di tutto il nostro sviluppo filosofico. Ho già ricordato la relativa sterilità teoretica del pensiero filosofico russo; ma nel contempo noi russi siamo afflitti da una sete metafisica e religiosa nervosa e incessante; come nota Ivan, ci occupiamo sempre di problemi universali, in questa o quella forma. La debolezza del nostro pensiero filosofico, nonostante ciò, ha la propria causa sempre nella medesima coscienza malata. In ogni teoria noi cerchiamo prima di tutto le risposte alle richieste della coscienza, cerchiamo indicazioni pratiche. In questo modo ci avviciniamo alla teoria a partire dalla conclu-

sione pratica, da cui non si può giungere a valide conclusioni teoretiche. Di qui l'insufficiente pacatezza, l'eccessiva passionalità, che involontariamente si riversa nella teoria e che ne oscura la chiarezza. Per questa stessa ragione, fra tutti i grandi problemi della filosofia, il nostro problema prediletto è quello etico. Il problema etico, per esempio, costituisce tutto il contenuto della filosofia del conte Tolstoj, una filosofia tipicamente russa. In ciò sta la sua vitalità, in ciò sta anche la sua piena debolezza metafisica. Partendo dal problema etico, limitandosi a esso in particolare, è difficile costruire una concezione del mondo filosofica e metafisica compiuta e valida. Kant dalla *Critica della ragion pura* giunse alla *Critica della ragion pratica* e a una dottrina positiva della moralità; noi procediamo esattamente al contrario. Ivan Karamazov è un vero russo proprio perché è completamente occupato dal problema etico; è sbalorditiva l'indifferenza di questa forte mente filosofica per tutti gli altri problemi della filosofia, per esempio per la teoria della conoscenza. E al contrario Faust, che presenta il problema gnoseologico, è un vero tedesco, con la meravigliosa forza del loro pensiero filosofico e con le loro filosofiche *Gräbelein*⁶⁷ (non si trova neppure una parola russa per questo concetto).

Abbiamo percepito così in Ivan Karamazov la nostra malattia genetica, che costituisce la nostra distinzione nazionale, la malattia della coscienza, e vi abbiamo individuato il suo tratto psicologico fondamentale.

Ma perché la malattia della coscienza è a tal punto un nostro tratto nazionale? La risposta a questa domanda è chiara a tutti. Perché tra l'ideale e la realtà, tra l'esigenza della coscienza e della ragione e la vita, da noi c'è un abisso enorme, esiste un dissidio terribile, ed è di questo dissidio che ci ammaliamo. L'ideale, per il suo stesso concetto, non corrisponde alla realtà, la nega; ma il grado di questa mancata corrispondenza può essere diverso, e in Russia questa corrispondenza viene misurata da una differenza di secoli, poiché, mentre l'*intelligencija* nei suoi ideali sta al passo con il pensiero europeo più avanzato, la nostra realtà sotto altri rispetti è rimasta indietro di molti secoli rispetto all'Europa. Ecco perché in Europa in nessun luogo la vita offende co-

67. In tedesco nel testo. Il termine, raro, sta ad indicare qualcosa di poco importante.

sì profondamente a ogni passo, tormenta, storpia, come in Russia. E tutta l'afflizione etica per questa mancata corrispondenza si esprime nella coscienza dell' *intelligencija* in un senso di responsabilità morale nei confronti del popolo, la piena e feconda unione con il quale è ostacolata da forze ottuse, ma non ancora vittoriose. Questa afflizione del cuore dell'intellettuale russo Dostoevskij la esprime con geniale semplicità e forza sorprendente in una figura del medesimo romanzo. Mitja Karamazov, sfinito dall'interrogatorio dell'inquirente e stesosi su un semplice baule, fa un sogno.

Gli sembrava di viaggiare nella steppa, in un posto dov'era stato molto tempo prima, quand'era militare, e di trovarsi su un calesse a due cavalli, che correva nella fanghiglia, guidato da un contadino. Mitja però sente freddo, come ai primi di novembre, e la neve cade in grossi fiocchi mollicci, che, appena toccano terra, si sciolgono. Il contadino guida allegramente, schiocca la frusta con impegno; ha una barba rossiccia, lunga lunga, non è vecchio, sarà sui cinquant'anni, e addosso ha un gabbanuccio grigio come lo portano i contadini. Ed ecco apparire non lontano un villaggio, si scorgono le casupole nere nere, ma metà delle casupole è bruciata, si vedono solo delle travi bruciacchiate. E sulla strada, all'ingresso del villaggio, ci sono delle donne allineate in fila, tante donne, una lunga fila, tutte magre, rifinite, hanno dei visi di uno strano colore bruno. Una specialmente, al principio della fila, alta, ossuta, sembra che abbia quarant'anni, ma forse ne ha solo venti; ha un viso lungo, magro, e porta in braccio un bambino che piange, e le sue mammelle devono essere così aride, non devono avere più nemmeno una goccia di latte. E il bambino piange, piange, tende i braccini nudi, che sono quasi violacei dal freddo, con i piccoli pugni chiusi.

– Perché piangono? Che hanno da piangere? – domanda Mitja, mentre il calesse passa velocemente davanti alle donne.

– È il bimbino – gli risponde l'uomo – è il bimbino che piange.

E Mitja è colpito dal fatto che l'abbia detto a modo suo, come dicono i contadini, "bimbino", e non "bambino". E gli piace che quell'uomo abbia detto "bimbino": gli pare che ci si senta più compassione.

– Ma perché piange? – insiste Mitja, come uno stupido. – Perché ha i braccini nudi, perché non lo coprono?

– È intirizzito, il bambino, la sua vestina è tutta gelata, e allora non gli tiene più caldo.

– Ma perché è così? Perché? – continua a insistere Mitja stupidamente.

– Sono poveri, hanno perduto tutto nell'incendio, non hanno più una briciola di pane, chiedono la carità per il loro paese incendiato.

– No, no! – Sembra che Mitja non capisca ancora. – Dimmi: perché stanno lì quelle madri senza tetto? Perché quella gente è povera, perché quel bambino è povero, perché la steppa è così nuda? E perché non si abbracciano, non si baciano, non cantano delle allegre canzoni? Perché la nera sciagura le ha fatte diventare così nere? Perché non allattano quel bambino?⁶⁸.

L' *intelligencijs* russa sogna continuamente questo sogno, per tutto il XIX secolo. Sogna anche adesso, nel 1901, che in molte province, nella distesa di molte migliaia di verste e tra i molti milioni di abitanti un bambino ha fame e piange. Ma a noi il suo pianto arriva sordamente, e non possiamo aiutarlo di nostra propria iniziativa. Continuiamo pure a sognare questo sogno, che la nostra coscienza continui a soffrire fino a quando non saremo in grado di istruire il «bambino», non potremo nutrirlo, finché egli «è povero e divenuto nero per la nera sciagura», finché «non si abbracciano, non si baciano, non cantano delle allegre canzoni»!

68. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 456 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 706-708].

Nato a Poltava nel 1875, Lunačarskij trascorse gli anni dell'infanzia in un ambiente ricco di stimoli intellettuali e politici. Ancora bambino, scandalizzava coetanei e servitori con un atteggiamento irrispettoso verso la religione e la monarchia. Frequentò il ginnasio a Kiev con scarsa convinzione, dedicando le proprie energie alla lettura dei classici del pensiero materialista russo della prima metà del secolo, del *Capitale* di Marx e della *Logica* di Mill¹. In quello stesso periodo iniziò la sua attività politica, sia tra i compagni di scuola, sia come «agitatore e propagandista» in un circolo operaio. Ne ricavò un basso voto di condotta sul diploma, che gli avrebbe reso difficile l'iscrizione all'università in Russia, ma il giovane Lunačarskij era già orientato a proseguire gli studi all'estero, in particolare a Zurigo, dove lo attirava la presenza di Richard Avenarius, il cui empiriocriticismo gli pareva la più avanzata corrente del positivismo, che avrebbe potuto fornire una nuova e salda base filosofica al marxismo. Da Avenarius Lunačarskij trasse la convinzione di poter fondere insie-

1. A. V. LUNAČARSKIJ, *Vospominanija i vpečatlenija*, Sovetskaja Rossija, Moskva 1968, pp. 16, 55.

me armonicamente la «scienza della società» marxista con un'epistemologia e un'etica ancorate alle basi della biologia, per dar conto senza riduzionismi dei rapporti tra individuo e ambiente e al tempo stesso salvaguardare la dimensione soggettiva della coscienza. Come scrisse più tardi: «Tutte le questioni più importanti, risolvere le quali ritengo il compito della mia vita, si delinearono per me già allora, cioè nel 1895-96»².

Abbandonata Zurigo per assistere in Francia il fratello gravemente malato, Lunačarskij rientrò con lui in Russia e si stabilì a Mosca, dove si inserì con entusiasmo nella locale organizzazione socialdemocratica, guadagnandosi un primo arresto. Dopo vari mesi di reclusione, che definì non senza ironia «uno dei punti culminanti della [sua] vita»³, perché li passò per lo più leggendo e studiando, Lunačarskij finì per scontare un periodo di confino prima a Kaluga e poi a Vologda. In entrambe le località incontrò altri giovani esiliati, interessati come lui alla revisione filosofica del marxismo, come A. A. Bogdanov, che divenne suo amico fraterno per tutta la vita, e A. N. Berdjaev, che, esiliato in quanto rivoluzionario marxista, andava preparando la sua conversione all'idealismo⁴. In questo ambiente vivace Lunačarskij maturò un pensiero originale, che mescolava la teoria marxiana della società con l'empiriocriticismo di Avenarius e la filosofia di Nietzsche. Quest'ultimo gli appariva come «un grande, gioioso liberatore» dell'umanità, schiacciata per secoli dalla macchina morale del risentimento, con un entusiasmo comune all'intera cultura russa dell'inizio del secolo⁵. Nonostante il suo «tenace e disonesto aristocraticismo»⁶, Nietzsche esprimeva un così appassionato attaccamento alla vita da risultare esemplare per ogni morale (o a-morale) che procedesse dal fatto biologico fondamentale del rapporto tra essere umano e ambiente e dalla sete di potenza e di vita come elemento

2. *Literaturnoe nasledstvo*, t. 82: A. V. Lunačarskij. *Neizdannye materialy*, Nauka, Moskva 1970, p. 551. Sul soggiorno zurighese di Lunačarskij, cfr. D. STEILA, *Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empiriocriticismo nella cultura russa (1877-1910)*, Le Lettere, Firenze 1996, pp. 63-71.

3. A. V. LUNAČARSKIJ, *Vospominanija i vpečatlenija*, cit., p. 25.

4. D. STEILA, *Scienza e rivoluzione*, cit., pp. 127-132.

5. E. W. CLOWES, *The Revolution of Moral Consciousness: Nietzsche in Russian Literature. 1900-1914*, Northern Illinois U. P., De Kalb 1988.

6. A. V. LUNAČARSKIJ, *Meščanstvo i individualizm*, in *Očerki filosofii kollektivizma*, Znanie, Sankt Peterburg 1909, p. 238.

essenziale di questa relazione. L'individualismo di Nietzsche si rovesciava così in una sorta di anti-individualismo, perché nel pensiero di Nietzsche come in quello di Marx, secondo Lunačarskij, «il fatto dello sviluppo umano» prevaleva sui «sacri diritti dell'individuo»⁷.

Lo sviluppo dell'umanità, come dato di fatto, è ciò che risolve, o meglio dissolve, per Lunačarskij anche il presunto problema della giustificazione delle sofferenze presenti in vista del bene futuro. In realtà, per l'umanità c'è soltanto la possibilità di modificarsi lentamente, adattandosi alla cieca spontaneità della natura e a sua volta modificandola per adattarla a sé e alle proprie esigenze. Il male, la fatica, le difficoltà dell'esistenza, o anche il male provocato dalla malvagità morale, da questo punto di vista sono semplicemente dei dati di fatto da contrastare instancabilmente, nel cammino verso una condizione migliore a cui l'umanità è indirizzata per la sua stessa natura biologica. Chi, come Bulgakov e Dostoevskij, ha bisogno di una garanzia religiosa, in realtà nutre una profonda sfiducia nell'essere umano, la medesima del Grande Inquisitore. Dostoevskij incarna in Smerdjakov i timori del suo pessimismo antropologico: dal momento che all'ateo «tutto è permesso», una volta privato della fede in Dio l'uomo si trasformerà in un criminale. Per Lunačarskij, invece, non credere in Dio non significa affatto perdere ogni ideale, al contrario ciò che resta è l'ideale dell'uomo-dio, di un'umanità superiore, capace di gestire la propria libertà nell'interesse dell'insieme.

Qualche anno più tardi Lunačarskij espresse queste stesse convinzioni elaborando l'idea di una «religione socialista», senza trascendenza, il cui Dio sarebbe stata la nuova umanità vincitrice della natura e creatrice del proprio destino. Non c'era ragione di rifiutare il termine «religione»:

La religione è un tale modo di pensare e sentire il mondo, che psicologicamente risolve il contrasto tra le leggi della vita e le leggi della natura. [...] Il socialismo scientifico risolve queste contraddizioni proponendo l'idea della vittoria della vita, l'assoggettamento della spontaneità alla ragione attraverso la conoscenza e il lavoro, la scienza e la tecnica⁸.

7. *Ibidem*.

8. *Id.*, *Budušee religii*, «Obrazovanie», 1907, 10, pp. 21-22. Alla religione socialista «senza Dio», lo scrittore Maksim Gor'kij in quello stesso periodo diede il nome fortunato di «costruzione di Dio», con cui divenne famosa tra i contemporanei e gli storici. Il termine

Si trattava di una posizione che fu fortemente criticata dal marxismo russo «ortodosso», sia da G. V. Plechanov, il cosiddetto «padre» del marxismo russo, schierato allora su posizioni antibolsceviche, sia da V. I. Lenin, bolscevico come Lunačarskij, ma proprio per questo ancora più critico delle implicazioni «religiose» del pensiero di quest'ultimo⁹. Dopo la rivoluzione del 1917, Lunačarskij evitò per lo più di ritornare sulle sue posizioni esplicitamente «eretice», ma non le abbandonò mai. Ne è testimonianza la riedizione, nel 1925, del secondo volume della sua opera maggiore e più sistematica, uscita in due volumi nel 1908 e 1911 col titolo *Religione e socialismo*¹⁰. Nella nuova versione, intitolata *Da Spinoza a Marx*, furono espunti i riferimenti all'empiriocriticismo e la maggior parte dei termini esplicitamente «religiosi», ma la pagina conclusiva ribadiva con convinzione il significato «emozionale», oltre che intellettuale, del marxismo:

Talvolta nemici o estranei accusano ancor oggi il marxismo di aridità e freddezza. Questo libro intende fornire un abbozzo del marxismo come di un modo di sentire il mondo nel suo complesso. Vuole far sentire tutta la profondità insuperata e il rigoglio delle emozioni, di cui vive naturalmente la coscienza di un marxista attivo¹¹.

Lunačarskij occupava allora una posizione molto importante nel governo bolscevico, come commissario per l'istruzione, e conservò la carica fino al 1933, quando fu nominato ambasciatore in Spagna. Non vi giunse mai, perché morì in Francia durante il trasferimento¹².

venne usato per la prima volta nel romanzo *Confessione*, che Gor'kij scrisse tra il 1907 e il 1908, frutto tra l'altro delle riflessioni e delle discussioni con Lunačarskij.

9. Cfr. G. V. PLECHANOV, *O tak nazyvaemych religioznych iskanijach v Rossii*, in Id., *Izbrannye filosofskie proizvedenija*, Social'no-ekonomičeskaja Literatura, Moskva 1956-1958, t. III, pp. 370-389; V. I. LENIN, *Materializm i empiriokriticizm*, Zveno, Sankt Peterburg 1909 [trad. it. *Materialismo e empiriocriticismo*, Editori Riuniti, Roma 1978].

10. A. V. LUNAČARSKIJ, *Religija i socializm*, Šipovnik, Sankt Peterburg 1908-1911. Ne esiste una traduzione italiana parziale: *Religione e Socialismo*, Guaraldi, Rimini 1973.

11. A. V. LUNAČARSKIJ, *Ot Spinozy do Marksa. Očerki po istorii filosofii kak mirosozercanija*, Novaja Moskva, Moskva 1925, pp. 132-133.

12. Sull'attività di Lunačarskij nel governo bolscevico, cfr. il classico S. FITZPATRICK, *The Commissariat of Enlightenment. Soviet Organization of Education and the Arts under Lunacharsky*, 1917-1921, Cambridge U. P., Cambridge 1970. Sulle posizioni «critiche» che Lunačarskij avrebbe maturato negli ultimi anni e sulle sue forzate dimissioni dal ruolo di commissario, cfr. I. LUNAČARSKAJA, *Why Did Commissar of Enlightenment A. V. Lunacharskii Resign?*, «The Russian Review», 1992, LI, pp. 319-342.

Il Faust russo

Qualche mese fa ho letto sui giornali di un'ovazione senza precedenti, provocata a Kiev da una conferenza del signor Bulgakov su Ivan Karamazov (il conferenziere lo hanno quasi portato in trionfo). Com'è naturale, mi sono incuriosito e sono stato felice di leggere questa conferenza, che ha riempito di entusiasmo i cuori del pubblico.

La conferenza ha prodotto su di me un'impressione profonda. Profonda e affatto negativa. E non posso trattenermi dall'esprimere qualche pensiero a proposito delle originali affermazioni dell'oratore.

I.

Dopo aver letto la conferenza del signor Bulgakov, spontaneamente mi sono posto la domanda: in che cosa consiste la ragione del suo straordinario successo? Lo confesso, nella conferenza non ho trovato proprio nulla di davvero nuovo. Ma, osservandola più da vicino, ho capito dove sta il suo fascino.

Noi russi non abbiamo arricchito quasi per nulla la letteratura filosofica mondiale [...] ma la forza del nostro popolo si è espressa in forme artistiche, e sotto questo rispetto procediamo alla testa della letteratura europea, fungendole da esempio¹³.

aA

Se il pubblico russo si meraviglia che Ivan Karamazov possa essere paragonato al Faust di Goethe, allora il sig. Bulgakov lo fa in modo «consapevole e ponderato» e ritiene questo confronto «del tutto legittimo», poiché egli è già «abituato a apprezzare il nostro patrimonio nazionale a paragone con l'Occidente». Il Faust tedesco è gnoseologico, quello russo è etico: soffre, «tormentato dalla coscienza».

Lo confesso, – dice il signor Bulgakov, – *io amo e apprezzo questo tratto dell'intelligencija russa* che, a mio parere, la distingue da quella europea-occidentale. *Esso fornisce un'aura di martirio morale e di purezza*, esclude l'autocompiacimento e il conformismo culturale, infonde ispirazione. Così a volte il volto di un malato grave sembra più bello, più intellettuale, più nobile, di un volto sano e rubizzo. [...] La coscienza ma-

13. Qui e in seguito, si tratta di citazioni non letterali da S.N. BULGAKOV, *Ivan Karamazov come tipo filosofico*. Corsivo di Lunačarskij.

lata, questa malattia *meravigliosa*, determina tutto il carattere della cultura russa¹⁴. *Noi russi* siamo afflitti da una continua sete metafisica e religiosa,

persino «la nostra debolezza» ha come sua nobile radice sempre quella stessa meravigliosa malattia, che il sig. Bulgakov «ama e apprezza». La nostra coscienza è malata, «e che sia pure malata!» – esclama il sig. Bulgakov, – che resti malata, finché noi non siamo in grado di istruire il «bimmino», non possiamo nutrirlo, finché egli «è povero e divenuto nero per la nera sciagura», finché «non si abbracciano, non si baciano, non cantano delle allegre canzoni!»¹⁵.

Ecco dunque dove sta il problema. Finalmente ci hanno apprezzato, hanno apprezzato il nostro patrimonio, e ne è risultato che siamo volutamente buoni e che bisogna amarci e lodarci per ciò che ci differenzia dall'Occidente.

II.

È un po' strano, tuttavia, che alla fin fine la coscienza debba essere malata soltanto *finché* «non cantano delle allegre canzoni», cioè finché non «gridino l'osanna», secondo l'espressione del diavolo¹⁶, mentre quando risuonerà l'osanna universale, l'intellettuale russo guarirà dalla sua «meravigliosa malattia», il suo volto diventerà meno bello, intellettuale e nobile, ma più sano e rubizzo. Non è forse così? O come bisogna intendere quel «finché»? Eppure questa conclusione della conferenza del sig. Bulgakov è in assoluto contrasto con il suo contenuto. In effetti la malattia di Ivan Karamazov è del tutto diversa, non la si può curare con canti di gioia! Egli conosce la fine commovente della storia e tuttavia «restituisce rispettosamente il biglietto»¹⁷. Lo stesso sig. Bulgakov non si è accorto di aver scambiato per motivo civile l'afflizione universale di Ivan. Il «problema del socialismo» viene effettivamente risolto dal finale, ma il «problema della teodicea»?... Eppure è proprio questo a tormentare il Faust russo. La fede

14. [N.d.A.] *Per l'amor di Dio, non di tutto!* Non rendete la «coscienza malata» responsabile di tutto ciò che è specificamente russo!

15. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 456 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 706-708], citato nel testo di Bulgakov.

16. Si riferisce al dialogo tra Ivan e il diavolo, nell'incubo dello stesso Ivan. Cfr. *ivi*, t. 15, p. 82 [trad. it. cit., p. 897-898].

17. *Ivi*, p. 223 [trad. it. cit., p. 356].

nel progresso, che si esprime nelle ultime parole della conferenza, può non avere nulla in comune con la teodicea. Le grandi parole di Goethe nel secondo Faust, che cita il sig. Bulgakov, non contengono in sé una teodicea e non ne hanno bisogno. E proprio perciò i problemi del Faust tedesco, tutti quanti, sono profondamente reali, mentre il problema del Faust russo è soltanto il frutto di un fraintendimento triste e doloroso.

Ma il sig. Bulgakov obietta:

non si deve pensare che questo problema sia stato posto soltanto dalla concezione religiosa; esso rimane anche per quella atea, che sottolinea con forza ancora maggiore l'armonia del futuro, che si acquisisce tuttavia a prezzo della disarmonia del presente.

Davvero, lo si può prendere per un simpatico scherzo. Una teodicea atea! Molto bene.

Sì, anche gli «atei» pensano che l'armonia si acquisisca a prezzo della disarmonia del presente, ma essi non desiderano affatto giustificare tale ordine delle cose dal punto di vista morale. Se un padre affettuosissimo frustra il «bimbo russo», allora nella mente di questo bimbo sorge il problema di giustificare il padre; ma se un delinquente si getta su di me al grido «*la bourse ou la vie*», io, che «compro» la vita da lui, non sono affatto obbligato a giustificarlo. Lì non ci può essere nessun problema etico. In quello stesso Nietzsche, che giudica così precisamente, il sig. Bulgakov avrebbe potuto trovare l'idea chiaramente espressa che tra i processi spontanei e la moralità non c'è e non ci può essere assolutamente nulla in comune. I positivisti non ritengono affatto finalistico l'ordine del mondo. «Tu stesso trova il fine della tua esistenza», dice Nietzsche. L'umanità potrebbe dire: «male per noi, fratelli, e molto male su questo globo perso nello spazio infinito, ma bisogna provare a organizzarsi il meglio possibile: non possiamo sperare in null'altro che nelle nostre forze». Il positivista non vuole

sopra le nuvole finge[re] suoi simili!¹⁸

Che c'entra qui la teodicea?

18. In tedesco nel testo: «Sich über Wolken seinesgleichen dichtet!» (J. W. GOETHE, *Faust*, cit., p. 344 [trad. it. cit., p. 1007]).

Il sig. Bulgakov ha completamente dimenticato i fondamenti del marxismo: l'«armonia del socialismo, – dice – si acquisisce [qui (cioè secondo la dottrina di Marx) – A. L.] con l'inevitabile sacrificio delle sofferenze del capitalismo; i dolori del parto [...] sono ineliminabili. Quindi con pieno diritto e piena forza anche qui si può sollevare il problema di Ivan sul valore di questa armonia futura» ecc. Perché mai «si potrebbe»? Ogni persona pensante si pone il problema: «essere o non essere?». Ma la teodicea qui non c'entra. «I dolori sono ineliminabili»: forse che questa è una loro giustificazione, o un giudizio? È la constatazione di un fatto. La persona è eliminabile: se il presente è per te una sofferenza continua, e nel futuro non vedi un fine degno, prendi le distanze; ma con ciò condanni te stesso, e non la natura. L'umanità invece sopporta tutti i dolori e «partorisce» l'armonia; non va bene, naturalmente, sarebbe meglio senza sofferenze, ma l'umanità modifica soltanto lentamente i fondamenti della sua esistenza, adattandosi alle forze spontanee e adattandole a sé. È tutto qui. Per i positivisti non c'è nessun problema, giacché essi non ammettono il rozzo antropomorfismo dei fini morali nella loro rappresentazione della natura. Il sig. Bulgakov promette di passaggio di risolvere e eliminare questo problema attraverso una sintesi metafisica e religiosa. Va be', risolvetelo. Sarà la milleunesima soluzione di un falso problema con falsi mezzi.

Dal punto di vista del positivista il problema del Faust russo, il problema della teodicea, è un malinteso.

Tra l'altro, il sig. Bulgakov lo formula ancora diversamente, proprio nella forma di queste tre questioni:

1. La questione dell'«obbligatorietà delle norme morali che prescrivono di sacrificare a un progresso impersonale o al bene degli altri il proprio bene e i propri interessi personali».

Questo problema lo accettiamo, ma perché non formularlo più semplicemente: «devo io vivere per dei fini che stanno al di fuori dell'ambito dei miei interessi personali, oppure soltanto per fini puramente personali?»

2. La questione di che cosa si possa chiamare il *prezzo* di un «progresso in cui la felicità delle generazioni future si conquista a costo dell'infelicità delle presenti».

In quanto domanda metafisica sul valore morale di un

tale ordine, essa è semplicemente superflua: è forse morale che il fulmine qualche volta uccida degli esseri umani? ecc.

Il nucleo reale è il medesimo: «devo io vivere, o meglio lavorare, per gli altri? Ne valgono la pena loro e la loro felicità?»

3. La questione relativa a questa «umanità futura, a cui si offrono [tante] vittime».

E di nuovo, se in questa domanda c'è un senso pratico, vitale, esso si riduce al primo: «la felicità futura vale dei sacrifici da parte mia?»

Vale la pena vivere in generale? E se si vive, allora come si vive, per sé o per gli altri? Ecco il nocciolo sano del problema di Karamazov, in cui non c'è nulla in comune con il problema della teodicea.

Karamazov non pensa che si debba vivere per gli altri, poiché il progresso dell'umanità è una cosa dubbia e non lo si può considerare la ricompensa per le sofferenze di martiri innocenti, ma egli pensa che si possa vivere «per le foglie viscosi e il cielo azzurro»¹⁹, e che allora «tutto è permesso», e si può cercare di essere noi stessi un uomo-dio, agitando la mano verso lontananze dorate.

Ma quale sarà l'atteggiamento dei positivisti verso queste stesse domande e queste risposte (non dei seguaci di Kant, ma di quelli di Nietzsche, il positivista più coerente nell'etica)²⁰?

In primo luogo, per loro ogni domanda sul dovere cade di per sé. Il sig. Bulgakov usa spesso l'espressione: «morale del dovere e dell'amore»; sull'amore per ora taceremo, giacché non vediamo proprio nessun rapporto tra amore e dovere e ricordiamo che già l'apostolo Paolo *contrapponeva* queste due morali, ma il dovere per il positivista è una vuota finzione, che si trasforma spesso, tuttavia, in una pesante catena. I ceppi sono buoni per una mezza belva, ma più si procede avanti, tanto più pesano sull'essere umano.

L'essere umano non deve nulla, se gli «è permesso tutto». E naturalmente deve sforzarsi di essere un uomo-dio, poiché ogni volta si giustifica da sé

aA

19. Si riferisce al passo citato da Bulgakov da F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, pp. 209-210 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 336].

20. Il passo tra parentesi si trova soltanto nella prima versione del saggio, pubblicata sulla rivista «Voprosy filosofii i psichologii».

Andando avanti avrà gioia e tormento²¹,

sia la vita, sia la libertà bisogna conquistarsele ogni giorno.

Di qui la chiara soluzione dei problemi che riguardano il futuro: esso non è affatto la giustificazione del presente; la generazione attuale non è affatto «il sacrificio della sera», con cui si compra la mattina dorata del giorno seguente, ma la vita cosciente e attiva dell'umanità è un processo teleologico (o lo diventa), – «andando avanti». L'essere umano non è soddisfatto, soffre e crea ideali, procede innanzi e, morendo, trasmette i suoi precetti ai figli e ai nipoti, non per la giustificazione del mondo e non in forza dei tormenti della coscienza, ma perché nella pesante lotta per l'esistenza è divenuto un creatore e un combattente.

Sì, i ricordi marxisti del signor Bulgakov sono vaghi, vaghi e imprecisi. Dove vi ha visto la giustificazione del presente, il riscatto del futuro? Là noi vediamo la teoria della lotta delle classi per la supremazia e la felicità reale. Noi vogliamo prendere parte a questa lotta secondo le nostre simpatie.

Simpatie? L'interesse personale, volete dire? I positivisti distruggono il dovere, rinunciano alla religione, alla morale, al sacrificio di sé! Ma resta forse che a loro «tutto è permesso tranne la dissolutezza e il duro egoismo»? *Da ist der Hund begraben!*²² Smerdjakov! Ma noi non *abbiamo paura* di Smerdjakov.

In questo sta la differenza sostanziale tra Dostoevskij e Nietzsche, su cui torneremo ancora.

Tutto è permesso. È inebriante costruire la torre di Babilonia! Interessi personali? Sì, questo è un nostro interesse profondamente personale: questa guerra con le forze spontanee e l'oscurantismo, una guerra non per la pancia, ma per la vita. «Foglioline vibranti, cielo azzurro»? ma resta ancora la *creazione*, l'ampliamento della propria personalità fino ai limiti del possibile!

La creazione sociale è un istinto che agli stadi superiori è giustificazione cosciente della vita personale, è il suo senso e la sua bellezza, la sete di potere sulla natura, la sete di una vita che si amplia sempre di più. La vita potente non può

21. In tedesco nel testo: «Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück» (J. W. GOETHE, *Faust*, cit., p. 345 [trad. it. cit., p. 1007]).

22. Modo di dire tedesco che significa: qui sta il punto.

essere egoistica, è troppo ampia per questo, essa abbraccia gli altri, risveglia, chiama, progetta enormi imprese, poiché la psiche dell'essere umano è più durevole e più ampia del suo corpo. Ed ecco:

Così cammini l'uomo quanto è lungo il suo giorno²³.

Così il problema di Karamazov non esiste neppure nella forma della questione della vita personale, oppure si risolve di per sé in una natura sana, creativa; esso esiste soltanto per gli ipocondriaci, i decadenti, che periranno comunque, o imbrogliandosi nelle loro proprie reti, o tolti di mezzo dalla natura. Così pensano i positivisti²⁴.

Che cosa c'entra qui la teodicea e tutto il faustismo russo? La vittoria non è una giustificazione, non è neppure un fine, ma un risultato. Se di fronte non ci fosse una vittoria (e fosse dubbia), anche allora bisognerebbe sfidare le proprie forze, poiché non c'è nulla da fare! O lotti, o muori.

Ma il sig. Bulgakov assicura che i positivisti non sono interessati meno degli altri a che si apra finalmente lo scrigno segreto. Lasciate piuttosto giudicare agli stessi positivisti.

III.

Ora qualche parola a proposito delle osservazioni del sig. Bulgakov su Nietzsche e sulla coscienza malata, che il sig. Bulgakov «ama» così tanto.

Io sono [...] – dice Nietzsche – il figlio di questo tempo, voglio dire un *décadent*: solo che io ho compreso ciò, mi sono difeso contro di ciò. [...] Quel che mi ha più profondamente occupato è in realtà il problema della *décadence* [...]. «Bene e male» è soltanto una variante di quel problema. Se ci si è fatto l'occhio ai sintomi della decadenza, si comprende anche la morale – si comprende quel che si nasconde sotto i suoi nomi e le sue formule di valore più sacre: la vita *immiterita*, la volontà della fine, la grande stanchezza. La morale *nega* la vita...²⁵

23. In tedesco nel testo: «Er wandle so den Erdentag entlang» (*ivi*, p. 345 [trad. it. cit., p. 1007]).

24. [N.d.A.] Aggiungiamo che questo problema continua a esistere anche per ogni psiche conservatrice, che non può evitare di cercare di rispondere a domande, la cui inutilità è stata dimostrata da tempo. [N.d.T.] Nella versione pubblicata sulla rivista, qui si legge: «Così pensava Nietzsche».

25. F. NIETZSCHE, *Der Fall Wagner*, in *Id.*, *Werke*, de Gruyter, Berlin 1969, Abt. VI, Bd. III,

Dostoevskij è il decadente più tipico. Il suo «osanna» è passato attraverso il crogiolo dei dubbi, ma è passato solo perché l'amore, la conciliazione, la pacificazione, la quiete e, notate, la *sottomissione all'autorità* è tutto ciò a cui anelava la sua anima malata e tormentata. Dostoevskij ha formulato in modo geniale la «critica atea», ma ha rinunciato all'etica corrispondente, *non credendo nell'uomo!* Il sig. Bulgakov dirà: «io dico appunto che è questione di fede!» Ma noi parliamo non della fede, della religione, ma della fiducia nelle forze e nell'istinto sociale degli esseri umani. Smerdjakov spaventò Dostoevskij. «Non si può permettere tutto, – sussurra pavidamente, - Ecco che lo sente Smerdjakov! *Lampe muss einen Gott haben. Smerdjakov muss eine Moral haben*»²⁶. Dostoevskij non crede neppure in se stesso.

Ivan Karamazov può e deve vivere, ma fino ai trent'anni considera la sua sete di vita «indecentissima». Perché? Perché, vedete, «non c'è virtù, se non c'è immortalità»²⁷. E ancora: «l'egoismo, persino la malvagità deve essere riconosciuta necessaria, l'esito più razionale e persino più nobile»²⁸... una volta che il *dovere* cessi di pesare sull'uomo. Ecco dove si trova il più cupo egoismo: se l'«io» è qualcosa di transitorio, se dopo la morte non c'è né ricompensa, né castigo, allora non resta che essere malvagio! Questo pensa dell'uomo il decadente. Sarebbe indecente dimostrare nel xx secolo che è possibile l'idealismo più nobile prescindendo dalla fede nell'immortalità.

La vita e la storia danno esempi in abbondanza. Ma Dostoevskij si è attaccato al suo «osanna» come al narcotico necessario per la sua anima tormentata, e ha imbrattato il diavolo nel modo più terribile, «per non lasciarsi sedurre». E che cosa sono i romanzi del grande martire, se non un'autodifesa, un'autopurificazione: i suoi dubbi, la sua blasfemia l'ha posta sulle labbra altrui e con una voluttà dolente ha crocifisso la sua stessa critica.

pp. 3-4 [trad. it. *Il caso Wagner*, in Id., *Opere*, Adelphi, Milano 1970, vol. VI, t. III, p. 5].

26. [N.d.A.] Così parla Kant in Heine, dopo aver deciso di ristabilire l'Essere Assoluto nella *Critica della ragion pratica*. Lampe era il servo di Kant. [N.d.T.] Il riferimento è a H. Heine, *Zur Geschichte des Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), in Id., *Sämtliche Werke*, Hoffman und Campe, Hamburg 1876, Bd. 7, p. 82.

27. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 65 [trad. it. cit., p. 124], citato nel testo di Bulgakov.

28. Citazione non letterale dal romanzo di Dostoevskij (*Ibidem*).

Il sig. Bulgakov naturalmente sa che tutto ciò che dice Dostoevskij sull'ineluttabile «malvagità» dell'uomo non religioso è zolfo. E perciò ci sembra molto strano l'atteggiamento del sig. Bulgakov verso il grande nemico della decadenza, il grande difensore della vita, Fr. Nietzsche.

Dopo aver buttato lì al grande martire della verità il rimprovero di «vuotezza di cuore», il sig. Bulgakov si lancia in questa tirata:

Il dramma spirituale di Nietzsche e di Ivan Karamazov è il medesimo: la teoria dell'amoralismo che non si combina con le esigenze morali dell'individuo. La grandezza di spirito di Nietzsche, a mio parere, si esprime proprio nella passione e nella sincerità con cui vive questo dramma, che si è concluso tragicamente con la pazzia dello stesso Nietzsche.
*Un altro esito della filosofia di Nietzsche non c'è e non può esserci*²⁹.

Qui ci sono due enormi, mostruosi malintesi. Ci potrebbe dire il sig. Bulgakov da dove ha preso l'informazione che l'amoralismo di Nietzsche fosse per lui tormentoso e non si combinasse con le esigenze della sua natura morale? Il sig. Bulgakov non ce lo dirà. Questo dramma esiste soltanto nella sua immaginazione. Se il sig. Bulgakov si leggesse piuttosto la prefazione di Nietzsche alla *Gaia scienza*, vedrebbe allora che Nietzsche salutava il proprio amoralismo come una liberazione, come una guarigione. «[Da questo libro] la riconoscenza trabocca in ogni momento, [...] i saturnali di uno spirito, che ha resistito [...] a lunga, orribile oppressione, [...] [è invaso] dalla speranza di salute, dall'ebbrezza della convalescenza», è «l'esultanza dell'energia che ritorna (*Frohlocken*) in un domani e nel giorno di poi»³⁰.

Nella sua ultima opera *Wille zur Macht* Nietzsche si preparava a esporre la sua dottrina positiva, e non fu mai più forte, più ispirato, più gioioso!

La sua cattiveria è quella del combattente nella battaglia vittoriosa.

La grande mente si spense. Ne fu causa l'ereditarietà, la terribile tensione della mente resasi necessaria per la tra-

29. Corsivo di Lunačarskij.

30. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Id., *Werke*, de Gruyter, Berlin-New York 1973, Abt. V, Bd. II, pp. 13-14 [trad. it. *La Gaia scienza*, in Id., *Opere*, Adelphi, Milano 1965, vol. V, t. II, p. 13].

svalutazione di tutti i valori, e soprattutto ciò che secondo Nietzsche condusse alla tomba Kleist e Hölderlin, ma anche Lessing e Schiller: l'ottusità filistea dei contemporanei. Questa mente colossale cadde in una lotta che superava persino le sue forze, il cuore ardente si spezzò, ed ecco il sig. Bulgakov si unisce al coro di chi dice ai figli: «guardate, ecco un esempio per voi: era orgoglioso, non visse con noi»³¹ e impazzì, e «non aveva altra scelta».

Che cosa direbbe il sig. Bulgakov, se un oratore senz'altro da fare, inerplicatosi sulla tomba fresca del nostro meraviglioso Uspenskij³², si mettesse a dire: «ecco i risultati della morale dell'amore e del dovere: la quiete, la follia, la morte».

La tomba di Nietzsche non ci è meno cara.

Non si può essere felici finché tutti intorno a noi soffrono e si infliggono sofferenze; non si può essere morali finché l'andamento delle cose umane viene determinato dalla violenza, dall'inganno e dall'ingiustizia; non si può neanche essere saggi finché l'intera umanità non abbia gareggiato nella conquista della saggezza e non introduca l'individuo nella vita e nel sapere nel modo più saggio³³.

Il modo più bello di vivere per gli individui è di maturare per la morte e immolarsi, nella lotta per la giustizia e l'amore³⁴.

Chi lo dice? Lo dice Nietzsche. Quindi non gli era estranea la morale dell'amore? È vero, la morale del dovere gli è stata sempre estranea. Se il sig. Bulgakov si desse la pena di confrontare le prime opere di Nietzsche, anche soltanto *Sopenhauer als Erzieher* con l'ultimo *Der Antichrist (Wille zur Macht)*, si convincerebbe che verso la fine della vita Nietzsche arrivò comunque all'idea della cultura, soltanto perse completamente le sue convinzioni pessimistiche, il suo buddismo, il suo decadentismo (*dekadentsčina*). È una terribile perdita per l'umanità che l'ultimo libro di Nietzsche, il più importante,

31. M. JU. LERMONTOV, *Prorok*, in ID., *Sobranie sočinenij v četyrech tomach*, izd. 2-oe, Nauka, Leningrad 1979, t. 1, p. 491.

32. Lo scrittore G. I. Uspenskij era morto nell'aprile 1902.

33. F. NIETZSCHE, *Richard Wagner in Bayreuth*, in ID., *Werke*, de Gruyter, Berlin 1967, Abt. IV, Bd. I, p. 24 [trad. it. *Richard Wagner a Bayreuth*, in ID., *Opere*, Adelphi, Milano 1967, vol. IV, t. I, p. 24].

34. *Ivi*, p. 23 [trad. it. cit., p. 23].

sia rimasto incompiuto, poiché questo apostolo della sincerità e dell'audacia ha proceduto sempre innanzi. Certo, questa non è la sede per un'apologia di Nietzsche. Ma ai giovani docenti desiderosi di gloria, Nietzsche diede un consiglio magnifico:

– *Siamo idealisti!* – Se non è la cosa più intelligente, è pur sempre la cosa più saggia che possiamo fare. Per innalzare gli uomini, si deve essere noi stessi in alto. Si inceda sulle nubi, si arringhi l'infinito, si pongano i grandi simboli tutto intorno a noi! *Sursum! Bum-bum!* – non c'è alcun altro consiglio migliore. Il «petto gonfio» sia il nostro argomento, il «bel sentimento» il nostro avvocato³⁵.

La malattia è la malattia, e una coscienza malata è una malattia mortale, accompagnata da un terribile spreco di forze. Il fine di Nietzsche è liberare l'essere umano da questa malattia, in cui egli vedeva qualcosa di umiliante e di inquinante. Ma al sig. Bulgakov piace questa malattia estenuante. La gente impazzisce, sono vicini al suicidio... non fa niente, l'individuo è più ispirato!

Sì, il bambino piange! Ma che c'entra qui la mia coscienza? Noi non abbiamo fatto piangere il bambino! Quando il medico vede il malato, lo cura, ma forse che la sua coscienza soffre per il fatto che quello si sia ammalato in generale? Per alleviare le sofferenze non è affatto necessario neppure compatire. La compassione può turbare il medico nel momento decisivo, può legare le sue abili mani soccorritrici, afferma Nietzsche³⁶.

Se uno picchia un essere indifeso, che cosa c'entra la mia coscienza? Se in me c'è coraggio e sentimento cavalleresco, interverrò in sua difesa. Ma posso forse ritenermi responsabile di un male che evidentemente non deriva da me? Non sono neppure obbligato a lottare contro di esso e a amare chicchessia, non sono obbligato a nulla. Con sdegno respingiamo l'assurda locuzione «amore e dovere». L'odio e l'amore sono liberi, scaturiscono dalla sostanza stessa dell'individuo, dalla sua natura sensibile, mentre il dovere è qualcosa di accessorio e esteriore, a cui l'essere umano si sottopone.

35. Id., *Der Fall Wagner*, cit., p. 19 [trad. it. *Il caso Wagner*, cit., p. 20].

36. Cfr. Id., *Der Antichrist*, in Id., *Werke*, de Gruyter, Berlin 1969, Abt. VI, Bd. III, p. 172 [trad. it. *L'Anticristo*, in Id., *Opere*, Adelphi, Milano 1970, vol. VI, t. III, p. 173].

Wille zur Macht! Questa volontà non deve essere immediatamente distruttiva e lo è assai di rado. I predatori e i distruttori in ultima istanza sono deboli e fragili, poiché sono soli, mentre i «cavalieri dello spirito» esisteranno in eterno. Essere creatore, realizzare il proprio ideale personale, vedere intorno a sé la vita fiorente suscita sentimenti gioiosi, amore, dolcezza, gratitudine e sentire l'applicazione finalistica e son tuosa della propria forza – ecco la felicità... Che cos'è la felicità? – chiede Nietzsche: «È il sentimento della potenza»³⁷.

Naturalmente essa si esprime soprattutto nella creatività. È la felicità della seconda parte del Faust, che non è separabile dalla prima, poiché entrambe rispondono alla domanda sulle illusioni e i veri fondamenti della vita. Perciò, che l'anima non sia malata! Non abbiamo bisogno della sua spinta per insegnare al «bimbino», poiché vogliamo trovare in lui il sostegno nella lotta, e la lotta è la nostra vita... Essere uomo-dio! Forse che questo significa essere un malfattore, o un banchiere, o un virtuoso filisteo? Suvvia, – avrebbe detto Nietzsche, – l'egoismo dell'uomo-dio è benefico come la tempesta.

aA

Noi rispettiamo profondamente il talento di Dostoevskij, ma lo riteniamo un calunniatore della vita. Ci distinguiamo da Nietzsche in molte cose, in modo radicale, ma lo riteniamo un grande, gioioso liberatore.

59

IV.

La prima parte del Faust è una tragedia gnoseologica. Questa vecchia assurdità il sig. Bulgakov la ripete dopo molti altri. Ma tutta la «tragedia gnoseologica» occupa soltanto una parte della prima scena del Faust e non compare più per tutta la tragedia, con l'eccezione dell'episodio con il discepolo (forse il sig. Bulgakov riduce a questo soltanto la sfiducia di Faust nella medicina)³⁸. Ma, del resto, di che si tratta? In effetti, «l'intrigo di Faust e Margherita» è superfluo per la tragedia e «avrebbe potuto benissimo essere ceduto a uno qualsiasi dei personaggi secondari»³⁹.

La scena nella taverna, è evidente, sarebbe un episodio

37. Id., *Morgenröthe*, in Id., *Werke*, de Gruyter, Berlin 1971, Abt. V, Bd. I, p. 242 [trad. it. *Aurora*, in Id., *Opere*, Adelphi, Milano 1964, vol. V, Bd. I, p. 198].

38. Cfr. J. W. GOETHE, *Faust*, cit., p. 39 [trad. it. cit., p. 83].

39. [N.d.A.] E a chi precisamente? A Wagner? A Valentin?

assolutamente superfluo, la scena dalla strega una semplice decorazione. Insomma, tranne la prima scena, tutto il resto sarebbe stato scritto dal povero Goethe assolutamente invano. Soltanto ora mi si sono aperti gli occhi. Evidentemente, anche Amleto è una tragedia gnoseologica! Ricordate: «Ci sono tante cose, amico Orazio»⁴⁰ ... e il resto non è essenziale. Va preso forse sul serio l'«intrigo» di Amleto e Ofelia?

Ma il *Faust* non è una tragedia gnoseologica, bensì la tragedia di tutta la vita umana nel suo insieme. In verità, Faust si tormenta perché il sapere assoluto non gli è accessibile, maledice la scolastica, ma chiede in cambio la vita, la gioventù, l'amore! La tragedia gnoseologica è già finita. Eccoli, un vecchietto decrepito, deluso, spezzato, per cui

Invece di quella natura vivente
[...]
tra fumo e muffa hai d'intorno soltanto
scheletri di bestie, ossa di morti⁴¹,

Egli maledice la sua «vita da cani» e vuole

fuor dei fiumi d'ogni sapere
guarir[si] nella tua rugiada⁴²,

ma non ne ha la forza.

Ed ecco il miracolo gli restituisce le forze e inizia una nuova vita, non per la scienza, ma per la piena soddisfazione di sé. E qui inizia anche la tragedia del *Faust* di Goethe.

Il sig. Bulgakov celebra il prologo in cielo. È davvero un' *ouverture* divina per una grandissima tragedia, ma vi si parla forse di conoscenza, almeno un po'? Tra l'altro Goethe stesso vi definisce il senso della sua tragedia:

[L'uomo] La serve davvero in un modo assai strano.
Lui non si nutre, lo stolto, di cibo terrestre.
La mente in tumulto lo mena lontano,
di sua follia conscio a metà.
Dal cielo pretende le stelle più belle
e dalla terra i piaceri supremi,

40. Si riferisce alla nota battuta dell'Amleto shakespeariano: «Ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, Di quante ne sogni la tua filosofia» (atto I, scena V).

41. In tedesco nel testo: «Statt der lebendigen Natur; [...] Umgibt in Rauch und Moder nur; Dich Tiergeripp und Totenbein» (J. W. GOETHE, *Faust*, cit., p. 39 [trad. it. cit., p. 83]).

42. In tedesco nel testo: «Von allem Wissensqualm entladen; Im deinem Tau gesund mich baden» (*ibidem*).

né cose vicine né cose lontane
sanno calmare quel suo animo convulso⁴³.

Un'insoddisfazione eterna, uno slancio eterno di cui l'aspirazione alla conoscenza è soltanto una parte.

E che cosa sarebbe Mefistofele nella supposta tragedia gnoseologica? Ecco il grido dell'anima, o persino di «entrambe le anime» di Faust:

E via, a una nuova e molteplice vita, portatemi⁴⁴.

È la sete della vita, della potenza, dello slancio, della passione: egli desidera nel cielo la stella più bella e sulla terra la gioia più grande. Ma Mefistofele trasforma in putrefazione le sue gioie, fa tramontare tutte le sue stelle d'orientamento. Dietro all'impeto della passione, dietro al volo della mente creativa, dietro l'ardente illusione dell'essere umano viene la ragione analitica, fredda, scettica, ironica, questo inquieto compagno di viaggio. E tuttavia è necessario anche questo vessatore, che versa il veleno nella coppa della gioia; egli spinge in avanti eternamente l'essere umano. E quello va,

lui, che nessun attimo appaga!⁴⁵

Ecco la tragedia, sig. Bulgakov!

Ciò che ritenete l'«intrigo» superfluo di Faust e Margherita è la divina raffigurazione delle dolci, effimere illusioni dell'amore, delle sue feroci, rozze, terribili disillusioni. Schopenhauer è riuscito a comprenderlo.

Il sig. Bulgakov ritiene superfluo tutto ciò che non rientra negli stretti limiti della sua concezione di Faust. «Un intrigo superfluo!» Faust deve conoscere, come il professore più ordinario, e tutti gli altri vissuti tragici possono essere ceduti «a un qualsiasi personaggio secondario».

Riassumendo diremo: il «Faust russo» per la rilevanza e il valore reale del suo dramma interiore è infinitamente in-

43. In tedesco nel testo: «[Der Mensch] er dient Euch auf besondere Weise; Nicht irdisch ist des Toren Trank noch Speise; Ihn treibt die Gärung in die Ferne; Er ist sich seiner Tollheit halb bewusst; Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne; Und von der Erde jede höchste Lust; Und alle Näh' und alle Ferne; Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust» (*ivi*, p. 17 [trad. it. cit., p. 25]).

44. In tedesco nel testo: «Und führt mich weg zu neuem, buntem Leben» (*ivi*, p. 41 [trad. it. cit., p. 87]).

45. In tedesco nel testo: «[Er,] unbefriedigt jeden Augenblick!» (*ivi*, p. 345 [trad. it. cit., p. 1007]).

feriore a quello tedesco; il moralista russo avrebbe molto da imparare dall'amoralista tedesco; e noi dobbiamo imparare molto, leggere ponderatamente e, cercando di celebrare il «nostro», stare ben attenti a non distorcere l'«altrui».

aA

Benché la fama di Merežkovskij sia dovuta soprattutto alla multiforme attività di poeta, romanziere e saggista, il suo pensiero filosofico ebbe una considerevole rilevanza nella cosiddetta «età d'argento» dell'inizio del xx secolo¹. Formatosi in filosofia all'Università di Pietroburgo tra il 1884 e il 1888, nutrì inizialmente simpatie positiviste e materialiste e subì l'influenza dell'ideologia populista di Michajlovskij, come moltissimi suoi coetanei. Ben presto però maturò una conversione religiosa che ne segnò l'intera opera. Nel 1901, insieme alla moglie, la poetessa Zinaida Gippius, inaugurò a San Pietroburgo la «Società filosofico-religiosa», in cui intellettuali e ecclesiastici potevano discutere apertamente. L'intento di Merežkovskij era infatti di ridare importanza sociale e culturale al cristianesimo, liberandolo dalle alterazioni che vi aveva introdotto la Chiesa. Tra i principali rappresentanti del movimento dei cosiddetti «cercatori di Dio», Merežkovskij si fece interprete, con Berdjaev e altri pensatori del tempo, di una «nuova coscienza religiosa». Mentre il cristianesimo

63

1. Cfr. B. G. ROSENTHAL, *Dmitri Sergeevitch Merezhkovsky and the Silver Age: The Development of a Revolutionary Mentality*, Martinus Nijhoff, The Hague 1975.

storico aveva esaltato eccessivamente l'elemento spirituale, giungendo a negare la santità della carne, il cristianesimo primitivo era stato invece capace di comprendere l'unità mistica degli elementi, testimoniata secondo Merežkovskij dagli stessi tre grandi misteri: l'incarnazione del Verbo, la consacrazione del corpo e del sangue nell'eucaristia e la resurrezione della carne. Il suo idealismo, in opposizione a quello «disincarnato» di altri rappresentanti della «nuova coscienza religiosa», primo fra tutti Berdjaev, preferiva presentarsi come «materialismo spirituale» o «realismo spirituale», arrivando a delineare un possibile stato futuro della materia, una materia «sovra-organica», in cui la «santità» della materia sarebbe divenuta accessibile anche alla conoscenza empirica, e non soltanto a quella mistica. Merežkovskij distingueva infatti tre gradi di conoscenza: la conoscenza empirica del mondo spazio-temporale; la conoscenza metafisica razionale, intesa come conformazione del mondo alle leggi della ragione umana, in senso kantiano; e la conoscenza mistica, intuizione immediata di verità meta-empiriche e sovra-razionali, come appunto l'unità dello spirito e della materia.

Tale unità mistica, secondo Merežkovskij, si dispiega nella storia secondo un ritmo triadico in cui all'esaltazione della carne del paganesimo, come tesi, si contrappone l'antitesi ascetica del cristianesimo storico, destinato a cedere a una nuova, autentica religione, quando il «Terzo Testamento» annuncerà la definitiva fusione della carne e dello spirito e l'umanità arriverà alla felicità eterna. Alla falsa teocrazia incarnata dall'accordo tra la Chiesa ortodossa e lo zar si sarebbe sostituita la vera teocrazia di una comunità religiosa governata dall'amore e dalla parità, dall'armonia tra individuale e collettivo.

In questo quadro complessivo Dostoevskij, che aveva espresso una critica velenosa delle idee rivoluzionarie socialiste, veniva interpretato da Merežkovskij come l'inconsapevole profeta della nuova coscienza religiosa e delle sue stesse profonde implicazioni rivoluzionarie. Non sorprende che il saggio, commissionato dalla vedova di Dostoevskij come introduzione alle opere complete dello scrittore, a venticinque anni dalla morte, indignasse profondamente la religiosissima Anna Grigor'evna, che annullò l'incarico. Nel divampare della rivoluzione del 1905 Merežkovskij vedeva il segno del crollo definitivo dell'autocrazia russa, ma anche della chiesa ortodossa, e l'inizio del

loro superamento nell'instaurazione della Divino-umanità universale. L'*intelligencija* russa viveva con ciò il suo autentico dramma: da una parte la via all'apoteosi del bene passava attraverso la fusione col popolo, dall'altra per fondersi col popolo gli intellettuali avrebbero dovuto rinnegare quelle radici europee che li definivano in quanto intellettuali. Nella prima fase della rivoluzione, che Merežkovskij vedeva drammaticamente rappresentata nella «domenica di sangue» in cui il popolo che si recava dallo zar «come figli dal padre» era stato orribilmente represso, gli intellettuali sceglievano la via del Grande Inquisitore: porsi alla testa del popolo e instaurare una dittatura perché l'umanità possa essere felice. Eppure, nelle stesse parole d'ordine della rivoluzione socialista che invocavano l'unione del popolo, Merežkovskij trovava la traccia del principio religioso della *sobornost'*, dell'unione conciliare della chiesa, e il richiamo alla futura «unione universale dell'umanità». Per questo la rivoluzione del 1905 sarebbe stato soltanto l'inizio dell'autentica rivoluzione religiosa, ancora da compiersi, che costituiva la vera missione della Russia.

aA

La rivoluzione bolscevica del 1917 e il regime antireligioso che si instaurò con considerevole stabilità in Russia costituirono una smentita molto dolorosa per Merežkovskij, che ne ricavò un diverso disegno di filosofia della storia, in cui alla Russia autocratica e ortodossa sarebbe succeduta la Russia comunista antireligiosa per giungere a una Terza Russia, finalmente teocratica. La Russia sovietica avrebbe dovuto rappresentare così soltanto uno stadio transitorio nel corso della storia verso l'affermazione dell'umanità universale. Emigrato in Occidente con la moglie e stabilitosi a Parigi, Merežkovskij nutrì per tutto il resto della sua vita una profonda ostilità verso il regime sovietico, per combattere il quale fu disposto a fare affidamento anche sul fascismo italiano.

Il profeta della rivoluzione russa. In occasione dell'anniversario di Dostoevskij

Il 28 gennaio 1906 è ricorso il venticinquesimo anniversario della morte di Dostoevskij.

Sembra un presagio fatidico il fatto che egli sia morto alla vigilia del 1° marzo², il primo colpo tonante di quella tempesta che ci ha sovrastato per un quarto di secolo, e che le prime celebrazioni funebri in suo onore si compiano in mezzo alla bufera che finalmente è scoppiata³.

Egli stesso portava in sé l'inizio di questa bufera, l'inizio di un movimento infinito, nonostante il fatto che avrebbe voluto essere o sembrare il baluardo di un'infinita immobilità; fu una rivoluzione che fingeva di essere una reazione.

«La futura idea russa indipendente da noi non è ancora nata, ma la terra gravida si prepara a partorirla con terrore e terribili dolori»⁴, scrisse nel diario alla vigilia della morte.

Lo stesso Dostoevskij è il primo lamento di questi dolori della nascita.

«Tutta la Russia sta in un certo punto estremo, dondolandosi sull'orlo dell'abisso»⁵, scrisse ancor prima, nel 1878. Da questo abisso si allontanò, indietreggiò, si aggrappò spasmodicamente ai bordi scivolosi del dirupo, agli apparenti capisaldi del passato: l'ortodossia, l'autocrazia, la nazione⁶. Ma se avesse visto ciò che vediamo noi ora, avrebbe capito che l'ortodossia, l'autocrazia, la nazione, come egli le intese, non sono tre capisaldi, ma tre fallimenti nell'inevitabile cammino della Russia verso il futuro? Essa è andata là dove egli la chiamava, verso ciò che egli riteneva verità. Ed ecco i frutti di questa verità. La Russia non «dondola» più, ma cade nel baratro; l'autocrazia va in pezzi; l'ortodossia si trova nella «paralisi» più grave di quante ce ne siano mai state. E alla

aA

2. Il 1° marzo, secondo il calendario giuliano in vigore in Russia fino al 1917 (13 marzo secondo il calendario gregoriano), lo zar Alessandro II fu ucciso in un attentato. Dostoevskij era morto il 28 gennaio (9 febbraio) dello stesso anno 1881.

3. Il riferimento è alla rivoluzione del 1905.

4. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Dnevnik pisatelja. 1881. Avtobiografičeskoe. Dubia*, cit., t. 27, p. 76.

5. Lettera di F. M. Dostoevskij agli studenti dell'Università di Mosca (18 aprile 1878), in ID., *Pis'ma. 1878-1881*, in *Polnoe sobranie sočinenij*, Nauka, Leningrad 1988, t. 30, kn. I, p. 23.

6. Si tratta del trionfo che l'allora ministro dell'istruzione Sergej Uvarov propose nel 1833 come guida e fondamento del regime di Nicola I.

nazione russa si pone il problema non più della primazia, ma della stessa esistenza tra gli altri popoli europei.

Da quale parte starebbe Dostoevskij, dalla parte della rivoluzione o della reazione? Forse non sentirebbe neppure ora il soffio delle labbra divine in questa bufera di libertà? Forse ora non rinnegherebbe la sua grande menzogna per la sua grande verità?

Dostoevskij è il profeta della rivoluzione russa. Ma come spesso accade ai profeti, gli restò nascosto il senso autentico delle sue stesse profezie. [...]

III.

[...] Come conciliare l'affermazione di Dostoevskij: «il popolo russo è tutto nell'ortodossia, non ha nient'altro, e non ne ha bisogno, poiché l'ortodossia è tutto»⁷, con la nuova affermazione: il popolo russo è tutto nell'autocrazia, non ha nient'altro, poiché l'autocrazia è tutto»⁸? O le due affermazioni si annullano a vicenda, o si riducono a una terza: l'autocrazia e l'ortodossia nella loro ultima sostanza sono la stessa cosa. L'autocrazia è il corpo, l'ortodossia è l'anima. L'autocrazia è altrettanto assoluta, eterna, verità divina, come l'ortodossia. È questa la «parola nuova», che il popolo russo «teoforo» è chiamato a dire al mondo.

L'autocrazia, insieme all'ortodossia, la Russia l'ha ricevuta da Bisanzio, dalla seconda Roma cristiana che, a sua volta, l'aveva ricevuta dalla prima Roma pagana. Anche là, nel paganesimo, l'idea dell'autocrazia, nella sua profondità ultima, era un'idea non soltanto politica, ma anche religiosa. L'illimitato potere di Cesare sull'impero Romano universale, il potere di un singolo uomo su tutta l'umanità, sembrava un potere divino e l'uomo che possedeva questo potere sembrava non un uomo, ma un dio, un dio terreno, pari al Dio Celeste. Accadde l'apoteosi del Cesare romano: *Divus Caesar*, il Divino Cesare, Cesare-Dio, Uomo-Dio. Ma sotto la maschera di Dio si nascondeva il volto della Bestia: Nerone, Tiberio, Caligola. E nello stesso momento in cui, alla sommità splendente dell'impero, nei palazzi romani dei Cesari l'uomo divenne dio, nella sua oscura profondità sotterranea,

7. F. M. DOSTOEVSĖSKIJ, *Dnevnik pisatelja. 1881. Avtobiografičeskoe. Dubia*, cit., t. 27, p. 64.

8. Cfr. *ivi*, t. 27, pp. 21-22 [trad. it. *Diario di uno scrittore*, cit., pp. 1347-1348], da cui Merežkovskij riporta un'ampia citazione poco sopra, in un passo qui omissso.

nella grotta dei pastori di Betlemme, Dio divenne Uomo: nacque Cristo. Secondo le parole di Dostoevskij, «si verificò l'urto delle due idee più contrastanti che mai potessero esistere sulla terra: l'uomo-dio incontrò il Dio-uomo, l'Apollo di Belvedere Cristo»⁹.

Come si risolse questo scontro? Chi vinse? Nessuno. «Si ebbe un compromesso»¹⁰, risponde lo stesso Dostoevskij. Un «compromesso», cioè una transazione mostruosa tra il Dio-uomo e il Dio-Bestia. Finché l'autocrazia rimase pagana, i martiri cristiani morivano per non prostrarsi di fronte alla Bestia nella persona di Cesare. Ma quando l'autocrazia assunse il «cristianesimo», si intende soltanto di nome, poiché nella sua sostanza il regno della Bestia non può essere il regno di Cristo, allora la Chiesa, a sua volta, assunse l'autocrazia, si inchinò al Cesare romano, benedisse la Bestia col nome di Cristo. Dostoevskij sostiene che questa venerazione si sarebbe compiuta soltanto in Occidente, nel cattolicesimo, e nient'affatto in Oriente, non nell'ortodossia. Ma abbiamo già visto che questa affermazione è un inganno o un autoinganno di Dostoevskij. Come in Occidente, così anche in Oriente si compì la medesima cosa, benché in due direzioni opposte: in Occidente la chiesa si trasformò in stato, il papa, primo sacerdote cristiano, divenne il Cesare romano; in Oriente lo stato si trasformò in se stesso, inghiottì la chiesa, il Cesare romano si fece il primo sacerdote cristiano, il capo della chiesa, «il giudice supremo degli affari ecclesiastici», secondo l'espressione di Pietro il Grande nel Regolamento Spirituale del Santo Sinodo. Ma qui e là accadde la stessa confusione tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio, con l'unica differenza che in Occidente l'idea religiosa dell'impero romano fu esaurita e indebolita dal tentativo di una teocrazia, dalla lotta, benché sfortunata, del potere spirituale con quello temporale, dei papi con gli imperatori; mentre in Oriente questa idea, senza incontrare alcun ostacolo, si sviluppò, crebbe e ottenne alla fine il suo ultimo compimento storico-mondiale nella terza Roma, nell'«autocrazia ortodossa» russa. L'antica maschera pagana dell'Umano-divinità fu sostituita dalla nuova maschera cristiana della Divino-umanità; ma il volto rimase

9. Id., *Dnevnik pisatelja. 1877. Sentjabr'-dekabr'. 1880. Avgust*, cit., t. 26, p. 169 [trad. it. cit., p. 1311].

10. *Ibidem*.

lo stesso: il volto della Belva. E in nessun luogo al mondo il regno della Belva fu tanto feroce, ateo e sacrilego, come qui, nell'autocrazia russa.

La stessa chiesa ortodossa non sa quel che fa, quando chiama gli eredi della Belva romana gli «Unti di Dio», cioè «Cristi», poiché Cristo significa appunto l'«Unto di Dio». Ma se, in un qualche momento, lo avesse saputo e tuttavia non avesse rinnegato l'autocrazia, potrebbe dire di sé ciò che il Grande Inquisitore di Dostoevskij dice a Cristo a proposito della chiesa romana.

Noi non siamo con Te, ma con *lui* [il diavolo], eccolo il nostro segreto! [...] accettammo da *lui* quello che Tu avevi rifiutato sdegnosamente, quell'ultimo dono che egli Ti offriva mostrandoti tutti i regni della terra: noi abbiamo accettato da *lui* Roma e la spada dei Cesari¹¹.

Con che cosa, se non con la spada dei Cesari, l'autocrazia ortodossa doveva conquistare Costantinopoli e fondare l'ultima, la terza, Roma, inondando «il mondo di sangue»¹²? Che il volto dell'autocrazia nella politica estera, rivolto verso tutti i popoli, sia il volto della Belva, sembra che Dostoevskij non ne dubiti. Ma al tempo stesso egli pensava che nella politica interna, rivolto alla Russia, il volto della Belva diventasse il volto di Dio.

Da noi la libertà civica, – afferma – può stabilirsi nel modo più pieno, più pieno che in qualsiasi altro luogo nel mondo, in Europa e perfino nell'America del Nord, e appunto su questa base adamantina essa si costruisce. Non viene cioè proclamata con un atto scritto, ma si costruisce semplicemente sull'amore filiale del popolo per lo zar, come per un padre, perché ai figli si possono permettere tante cose che sono impensabili presso altri popoli che si appoggiano su contratti scritti, ai figli si possono affidare e permettere tante cose che altrove non sono mai state viste, perché i figli non tradiscono il loro padre¹³.

[...]

11. Id., *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 234 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 372-373].

12. Cfr. Id., *Dnevnik pisatelja. 1877. Sentjabr'-dekabr'. 1880. Avgust*, cit., t. 26, p. 90 [trad. it. *Diario di uno scrittore*, cit., p. 1182].

13. Id., *Dnevnik pisatelja. 1881. Avtobiografičeskoe. Dubia*, cit., t. 27, p. 22 [trad. it. cit., p. 1349].

Il 9 gennaio 1905, nella persona di un centinaio di migliaia di operai russi, che marciavano per le vie di Pietroburgo verso il palazzo d'inverno, con bambini e donne, con immagini e stendardi, tutto il popolo russo andava verso il suo zar, come figli dal padre, con fiducia in lui, come nello stesso Cristo Salvatore. «Si può dunque negare fiducia a un simile popolo?»¹⁴. Sembra quasi che sarebbe bastato soltanto rispondere con fede alla fede, e sarebbe accaduto un miracolo d'amore, il miracolo dell'unione dello zar con il popolo. Sembrerebbe così, secondo Dostoevskij. Ma – ahimè! – sappiamo che cosa accadde e come il potere rispose al popolo, l'amore paterno rispose alla preghiera del bimbo: con l'assassinio del popolo, l'infanticidio. E in ciò sta la colpa non di un qualche singolo autocrate, ma di tutta l'«autocrazia ortodossa», di tutto lo «stato cristiano», da Costantino il Grande fino ai nostri giorni.

E il volto della terra russa è coperto di sangue russo. E sotto la maschera di Cristo il popolo vide il volto della Belva.

[...] Il popolo crede nell'autocrazia, come nell'ultima combinazione della classe contadina con il cristianesimo, della verità in terra con la verità in cielo: lo zar avrebbe dato al popolo la terra e avrebbe stabilito la verità divina sulla terra, avrebbe combinato l'umano con il divino nel divino-umano, o *nell'umano-divino* – non è ancora stato deciso, non è stato risposto e anzi non è stato neppure domandato. Ma la stessa possibilità di una simile domanda indica il pericolo di una terribile tentazione e di una confusione nell'idea dell'autocrazia: infatti se davvero lo zar russo fosse chiamato a combinare il terreno con il celeste, l'umano col divino, allora questa combinazione non si sarebbe compiuta nel Cristo Veniente, nel Dio-uomo, e all'autocrate russo sarebbe toccato di compiere ciò che non avrebbe compiuto Cristo; quindi lo zar russo, si intende non un qualche zar passato, ma uno zar futuro, il Cesare della Terza Roma, di una nuova monarchia universale sarebbe il «Cristo russo, ancora invisibile al mondo», come afferma lo stesso Dostoevskij: la Russia battezzerebbe l'Europa con «il Cristo russo, ancora invisibile al mondo»¹⁵. Secondo un'altra formula: «Dio è la personalità sintetica di

aA

14. *Ivi*, p. 24 [trad. it. cit., p. 1349].

15. Lettera di F. M. Dostoevskij a N. N. Strachov, 18 (30) marzo 1869, in *Id.*, *Pis'ma. 1869-1874*, cit., t. 29, kn. 1, p. 30.

tutto il popolo»¹⁶, ma lo zar russo è «l'incarnazione» della personalità del «popolo russo»¹⁷, ne deriva nuovamente che «il Dio russo», «il Cristo russo» sia lo zar russo. Ma questo non è più cristianesimo, è *chlystovstvo*¹⁸. Dalla fede nel Messia popolare, incarnato nell'intero popolo-teoforo, alla fede nel Cristo, incarnato in un singolo uomo-teoforo, nello Zar, cioè dall'ebraismo al *chlystovstvo*, ecco il percorso di Dostoevskij dall'ortodossia all'autocrazia.

E questo secondo «Cristo russo» venturo non è soltanto diverso dal primo Cristo, universale, già venuto, ma addirittura a Lui contrapposto: quello, il primo, separò la verità del cielo dalla verità terrena; mentre questo, il secondo, le unirà. Quello venne per salvare soltanto alcuni, gli eletti, e questo verrà per «salvare tutti». «Verrai con i Tuoi eletti, coi forti e gli orgogliosi, – dice il Grande Inquisitore al Cristo Venuto, – ma noi proclameremo che loro hanno salvato soltanto se stessi, mentre noi abbiamo salvato tutti»¹⁹.

E il secondo Cristo non è forse opposto al primo proprio così come l'Uomo-dio è opposto al Dio-uomo, la Belva a Cristo? L'ultimo segreto del Grande Inquisitore è in questa ammissione: «noi non siamo con Te, ma con *lui*», non con Cristo, ma con la Belva. E l'ultimo segreto, l'ultimo orrore dell'autocrazia ortodossa non consiste forse nel fatto che l'autocrate è un Cristo impostore?

Dell'impostore parla nei *Demoni* il rivoluzionario Petr Verchovenskij a Nikolaj Stavrogin, come anticipando e proseguendo il pensiero del Grande Inquisitore: «– ho pensato di dare il mondo al papa. [...] Bisogna solo che l'*Internazionale* si accordi col papa; e così sarà. [...] E poi non ha nessun'altra via d'uscita [...]. Sentite, in occidente ci sarà il papa e da noi, da noi ci sarete voi!»²⁰.

A proposito, questo folle sogno di Verchovenskij in parte coincide con il sogno di Dostoevskij, forse non meno folle:

16. Id., *Besy*, cit., t. 10, p. 139 [trad. it. *I demoni*, cit., p. 290].

17. Id., *Besy*. *Glava "U Tichona"*. *Rukopisnye redakcii*, in *Polnoe sobranie sočinenij*, Nauka, Leningrad 1974, t. 11, p. 167.

18. Si tratta di una setta religiosa presente in Russia dal XVII secolo. Il nome deriva dal sostantivo *chlyst* (scudiscio), perché gli adepti praticavano l'autoflagellazione. I *chlysty* sostenevano la molteplice e ripetuta incarnazione di Cristo negli uomini. Cfr. *infra*, p. 152.

19. Id., *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 236 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 376].

20. Id., *Besy*, cit., t. 10, p. 323 [trad. it. *I demoni*, cit., p. 476].

Costantinopoli, cioè la Terza Roma russa, la capitale della nuova monarchia universale «può veramente, sia pure per qualche tempo servire da piedistallo per un nuovo papa»²¹, cioè, naturalmente, per il patriarca russo e universale oppure per lo zar russo al tempo stesso primo sacerdote universale.

– in occidente ci sarà il papa e da noi, da noi ci sarete voi! [...] Noi proclameremo la distruzione... [...]. Appiccheremo incendi... Diffonderemo leggende... [...] Be', comincerà la sommossa! Comincerà uno sconvolgimento quale il mondo non ha ancora visto... Si annebbierà la Russia, la terra piangerà con i vecchi dei... Be', e qui appunto noi lanceremo... Chi?

– Chi?

– Lo zarevič Ivan.

– Chi-i?

– Lo zarevič Ivan; voi, voi!

Stavrogin stette un minuto sovrappensiero.

– Un impostore? – domandò a un tratto, guardando con profonda meraviglia il forsennato. – Eh, allora ecco finalmente qual è il vostro disegno!

– Diremo che egli “si nasconde” – disse Verchovenskij piano, con un certo amoroso sussurro, realmente come ubriaco. – Sapete che cosa voglia dire la paroletta: “si nasconde”? Ma egli comparirà, comparirà. Spargeremo una leggenda migliore di quella degli *skopcy*²². Egli esiste, ma nessuno lo ha veduto. Oh, che leggenda si può spargere! Ma soprattutto, sarà l'avvento di una nuova forza, quella che appunto occorre, quella alla quale andiamo. Che c'è nel socialismo? Ha distrutto le vecchie forze e di nuove non ne ha portate. Mentre qui c'è una forza, e quale forza, inaudita! Abbiamo bisogno per una volta sola d'una leva, per sollevare la terra. Tutto si solleverà. [...]»²³.

Petr Verchovenskij, il più geniale dei rivoluzionari russi, capì per primo che nell'autocrazia russa, che fino a allora era sembrata soltanto una forza reazionaria, conservatrice, si nasconde una grandissima forza rivoluzionaria distruttiva. La rivoluzione non è altro che il lato opposto, il lato oscuro dell'autocrazia; l'autocrazia non è altro che il lato oscuro della

21. Id., *Dnevnik pisatelja za 1877 god. Janvar'-avgust*, in *Polnoe sobranie sočinenij*, Nauka, Leningrad 1983, t. 25, p. 73 [trad. it. *Diario di uno scrittore*, cit., p. 819].

22. Gli *skopcy* sono una setta mistica apocalittica che praticava la castrazione.

23. Id., *Besy*, cit., t. 10, pp. 323-326 [trad. it. *I demoni*, cit., pp. 476; 479-481].

rivoluzione. Anarchia e monarchia sono due stati diversi di una medesima *materia prima*²⁴, vale a dire la violenza come principio del potere: la violenza di uno su tutti è la monarchia, la violenza di tutti su di uno è l'anarchia. Il continuo e legalizzato terrore della violenza, il «terrore bianco» paralizzante, l'anarchia gelata, cristallizzata è la monarchia; la monarchia sciolta è l'anarchia. Lo vediamo per esperienza, in ciò che accade davanti ai nostri occhi: il macigno dell'autocrazia che si discioglie cola nella lava infuocata della rivoluzione.

[...] Colui che fa scorrere il sangue, supera il tratto che separa il possibile dall'impossibile, il reale dall'immaginario. In questo appunto sta l'orrore delle rivoluzioni, che in esse interi popoli superano questo tratto di sangue e con ciò entrano nel campo dove «tutto è possibile». Quando è già scorso tanto sangue che la terra non ne può più assorbire, e ovunque stanno pozze di sangue come le pozze delle piogge autunnali, allora si levano da esse terribili foschie, con mostruosi miraggi, fantasmi della storia universale. Uno di questi fantasmi è l'«Ivan-zarevič», che c'è già, benché nessuno lo abbia visto, che «si nasconde, ma comparirà, comparirà»²⁵. Egli sta in alto, intorno a lui stanno i capi della rivoluzione religiosa universale, i seguaci del Grande Inquisitore, i «martiri, quelli che hanno preso su di sé la maledizione di conoscere il bene e il male»²⁶; sotto di loro sta la *šigalevščina*, cioè la dittatura militare del proletariato, della socialdemocrazia e, infine, all'infimo livello i «miliardi di bambini felici», tutta l'umanità, «un'unione universale degli uomini» – nel Dio-uomo o nell'Uomo-dio, di nuovo non è stato ancora deciso, non è stato risposto e non è stato neppure chiesto – questo è l'ultimo segreto del Grande Inquisitore, «noi non siamo con Te, ma con *lui*, eccolo il nostro segreto»²⁷.

Nell'attuale fase della rivoluzione russa, con tutta probabilità molto precoce, l'idea religiosa è assente in modo sbalorditivo. Come se il «popolo teoforo» russo fosse divenuto il più ateo di tutti i popoli e la classe contadina avesse cessato di essere cristiana. I contadini cercano la terra, soltanto la terra, come se avessero dimenticato del tutto il cielo e disperassero

24. In latino nel testo.

25. *Ivi*, p. 325 [trad. it. cit., p. 480].

26. *Id.*, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 236 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 376].

27. *Ivi*, p. 234 [trad. it. cit., p. 372].

della verità celeste. La chiesa borbotta qualcosa su Dio, ma qualcosa di così patetico che apparentemente essa stessa non lo ascolta e non lo intende. L'autocrazia, firmando la costituzione, non ricordò neppure che essa è «ortodossa» e non può rinunciare alla sua unzione senza chiedere a coloro da cui l'ha ricevuta. Dei capi intellettuali della rivoluzione non c'è nulla da dire: per loro la religione è semplicemente ignoranza.

Non solo essi non sono capaci di superare la tentazione religiosa, che è racchiusa per il popolo nell'idea dell'autocrazia, vale a dire nel legame di sangue dell'autocrazia con l'ortodossia, ma non sospettano neppure l'esistenza di questa tentazione. Non solo: essi stessi sono tentati, inconsciamente si sottomettono alla religione dell'autocrazia, quando, senza riuscire a smitizzare lo zar, legano allo zarismo il proletariato o tutto il popolo, come se la sostanza religiosa dell'autocrazia, cioè il potere umano che si colloca al posto del potere Divino, non fosse identica in entrambi i casi: nell'autocrazia dello zar, cioè nella violenza di uno su tutti, e nell'autocrazia del popolo, cioè nella violenza di tutti su ciascuno; come se non fosse la medesima rinuncia al Dio Celeste il riconoscimento di un qualsiasi «dio terreno», sua altezza Cesare, o sua altezza il Popolo, e come se, infine, «la dittatura militare del proletariato» non dovesse condurre inevitabilmente al dittatore militare, a un Napoleone o a un Cromwell, a un impostore o un autocrate. Se c'è un cerchio, ci sarà anche un centro; se c'è un'autocrazia, ci sarà anche un autocrate.

Ma l'assenza dell'idea religiosa nella rivoluzione russa testimonia proprio soltanto che la sua fase attuale è molto precoce. Per quanto enorme sia il bastione che si è sollevato, esso non ha ancora sconvolto le estreme profondità della spontaneità popolare. Per quanto terribile sia la tempesta sulla terra, essa è soltanto una debole eco di ciò che accade sotto terra: è una di quelle tempeste che precedono i terremoti.

Tra l'altro, già ora la rivoluzione russa è una religione inconsapevole, come ogni grande rivolgimento sociale, poiché in ogni società rivoluzionaria è nascosto il principio della comunità (*sobornost'*) e per di più della comunità universale, il sogno dell'«unione universale dell'umanità» in una qualche verità ultima, pan-umana, cioè un principio inconsapevolmente religioso. In questo senso l'anima della rivoluzione russa, la socialdemocrazia, è già ora collettivamente universa-

le e, quindi, inconsapevolmente religiosa. «Proletari di tutti i paesi, unitevi!», il grido di raccolta che ricorda il grido delle gru, non è ancora risuonato da nessuna parte con tanta speranza o minaccia, irraggiungibilmente lontana e trionfalmente minacciosa, come nella rivoluzione russa.

Tra i più noti pensatori russi nell'Europa occidentale, legò la sua fama soprattutto alle ricerche di filosofia religiosa a cui si dedicò con crescente convinzione a partire da una problematica adesione alla «nuova coscienza religiosa» nei primi anni del xx secolo. In un primo periodo della sua attività Berdjaev si era dedicato invece al marxismo e all'impegno rivoluzionario. Abbandonato il corpo dei cadetti dell'Accademia militare, nel 1894 aveva iniziato a frequentare i corsi della facoltà di diritto dell'Università di Kiev, aderendo quasi subito ai gruppi studenteschi e poi all'organizzazione socialdemocratica cittadina. Arrestato e espulso dall'Università, venne confinato a Vologda, dove maturò la sua conversione all'idealismo lavorando alla sua prima monografia (*Soggettivismo e individualismo nella filosofia sociale*, 1901). «Accettavo il materialismo storico, – scrisse nelle sue memorie, – ma mi rifiutavo di dargli un significato metafisico e di farne una filosofia materialista totale»¹. Accanto a una filosofia sociale di ispirazione ancora marxista, Berdjaev stava già sviluppando

1. N. A. BERDJAEV, *Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii*, Kniga, Moskva 1991, p. 123 [trad. it. *Autobiografia spirituale*, Vallecchi, Firenze 1953, p. 135].

un'etica fondata sullo slancio della libertà individuale: se il socialismo poteva garantire il progresso economico e sociale, quest'ultimo andava però inteso come un mezzo per il trionfo della persona umana. La sua partecipazione alla raccolta *I problemi dell'idealismo* nel 1902, con il saggio *Il problema etico alla luce della filosofia dell'idealismo*, segnò il suo avvicinamento a Bulgakov e altri ex marxisti con cui condivise brevemente l'esperienza politica della fondazione dell'«Unione per la libertà».

Trasferitosi a Pietroburgo, Berdjaev si interessò alla «nuova coscienza religiosa», intesa però come una vera e propria «religione dello spirito» e della libertà interiore, critica verso gli aspetti estetici e «paganeggianti» del pensiero di Merežkovskij. La religione per Berdjaev acquistava un significato anche politico, che lo portava «dal marxismo falsamente collettivista e dall'individualismo romantico-decadente [...] alla comunione mistica del neo-cristianesimo»². Scriveva nella medesima introduzione a una raccolta di saggi di argomento religioso:

aA

Non ho bisogno di una religione che non abbia alcun rapporto con tutta la pienezza della vita, con il processo storico, con la futura società umana [...], poiché la religione non è un cantuccio separato dei vissuti individuali, con cui ciascuno si consola a modo suo, ma la reale azione di liberazione dell'umanità e del mondo, di vittoria sulla morte e sul nulla, di affermazione della persona nell'essere assoluto, di affermazione della vita eterna e ricca. Arriviamo a negare le vie di salvezza soltanto umane, razionaliste, astrattamente politiche e astrattamente morali, ma affermiamo la via della divino-umanità. L'acuta impostazione del problema del socialismo e dell'anarchismo svela il significato religioso della storia universale, ci aiuta a respingere la tentazione del Grande Inquisitore: la costruzione violenta del regno terreno, in cui al benessere e alla tranquillità si sacrificano la libertà e l'eternità³.

77

In questo periodo Berdjaev avviò un'intensa riflessione su Dostoevskij e in particolare sulla leggenda del Grande Inquisitore, inaugurata con l'articolo del 1907 su «Voprosy filosofii

2. Id., *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, social'nye i literaturnye (1900-1906 g.)*, M. V. Pirožkov, Sankt Peterburg 1907, p. 4.

3. *Ibidem*.

i psychologii» e proseguita poi anche nell'emigrazione. Al Grande Inquisitore riconduceva ogni situazione in cui la libertà fosse sacrificata alla felicità, l'individuo sottratto alla sua responsabilità individuale per acquietarsi in un'organizzazione superiore. Tale gli pareva l'assolutismo politico, ma anche il papismo cattolico e l'asservimento allo stato della chiesa ortodossa; con le medesime categorie interpretava anche il positivismo e il socialismo.

Dopo l'esperienza della rivoluzione fallita del 1905-1906, Berdjaev si convinse che l'*intelligencija* doveva superare il suo massimalismo e l'attesa di una futura palingenesi per un'azione politica più realista e al tempo stesso più onesta. Agli intellettuali che avevano preteso di condurre il popolo alla rivoluzione Berdjaev rimproverava, nella raccolta *Le pietre miliari* (1909), di aver fatto proprio il precetto del Grande Inquisitore: «perisca la verità se con la sua distruzione il popolo vivrà meglio, se gli uomini saranno più felici»⁴.

A partire dal 1906 Berdjaev si riaccostò alla Chiesa ortodossa, ma conservò sempre una notevole autonomia di giudizio, tanto da essere denunciato dal Santo Sinodo per «bestiemia» quando si schierò in difesa dei monaci «onomodossi» del Monte Athos, sostenitori dell'idea che portatore della divinità fosse il nome stesso di Cristo.

Il conflitto mondiale parve a Berdjaev l'inevitabile sbocco della politica condotta fino a quel momento dalle diverse nazioni e sperò che la Russia vi avrebbe finalmente trovato lo spazio per svolgere un ruolo determinante della storia. Così, nel 1917, sostenne il governo provvisorio e arrivò ad auspicare una rivoluzione «incruenta e indolore». Tuttavia, già nel 1918, la sua ostilità al nuovo regime si esprime senza mezzi termini nel saggio *Gli spiriti della rivoluzione russa*, di cui dedicò una parte a Dostoevskij, incluso in questa stessa raccolta.

4. Id., *Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda*, in *Vechi*, cit., p. 8 [trad. it. *La verità filosofica e il vero dell'intelligencija*, in *La svolta Vekhi*, cit., p. 21].

I.

Nella leggenda del Grande Inquisitore Dostoevskij sembra avere in mente il cattolicesimo che non amava e denunciare la tendenza anticristiana di questo indirizzo del cristianesimo storico. Ma il tema della famosa leggenda è assai più ampio, è universale, vi è presentata un'intera filosofia della storia e vi sono racchiuse profondissime profezie sul destino dell'umanità. Dal *Grande Inquisitore* si può trarre una filosofia sociale religiosa, vi cogliamo degli insegnamenti eterni. Delle nuove verità religiose si sono dischiuse nel *Grande Inquisitore*, vi viene predicata una nuova coscienza religiosa. Non si tratta della lotta della verità dell'ortodossia con la menzogna del cattolicesimo, ma della contrapposizione incomparabilmente più profonda di due principi della storia universale, due forze metafisiche. Il Grande Inquisitore è comparso e ancora comparirà nella storia sotto diverse forme. Lo spirito del Grande Inquisitore è vissuto sia nel cattolicesimo, sia nella vecchia chiesa storica, sia nell'autocrazia russa, sia in ogni stato violento, assoluto, e oggi questo spirito si trasferisce nel positivismo e nel socialismo, che pretende di sostituire la religione e sta costruendo una torre di Babele. Dove si mette in atto una tutela sugli esseri umani, che sembra preoccupazione per la loro felicità e la loro soddisfazione, unita al sospetto verso gli uomini, alla sfiducia nella loro origine e nella loro predestinazione superiore, là vive lo spirito del Grande Inquisitore. Dove la felicità è preferita alla libertà, dove il temporaneo diventa superiore all'eterno, dove l'amore per l'uomo insorge contro l'amore di Dio, là c'è il Grande Inquisitore. Dove si afferma che la verità non è necessaria per la felicità degli esseri umani, che ci si può sistemare per bene senza vedere il senso della vita, là c'è lui. Dove l'umanità è sedotta dalle tre tentazioni del diavolo – la trasformazione delle pietre in pane, il miracolo esteriore e l'autorità, i regni di tutto il mondo – là c'è il Grande Inquisitore. In forme diverse, spesso opposte, si è celato lo spirito del Grande Inquisitore, la formazione del principio del male, del radicale male metafisico, nel mondo e la sua incarnazione nella storia: esso si manifesta allo stesso modo sia nella vecchia chiesa, che negava la libertà di coscienza e bruciava gli eretici e poneva l'autorità sopra la libertà, sia nel positivismo, la religione

dell'autodeificazione umana, che tradisce la libertà suprema per il piacere, sia nella spontaneità della forma statale, che si inchina a Cesare e alla sua spada, in tutte le forme dell'assolutismo statale e della deificazione dello stato, respinge la libertà umana e tutela l'essere umano come un animale spregevole, sia nel socialismo, giacché esso ha respinto l'eternità e la libertà in nome dell'organizzazione terrena, nella parità terrena del gregge umano.

Le prime parole, con cui il Grande Inquisitore si rivolse a Cristo, rinchiuso da lui nella prigione, erano: «Ma Tu non hai il diritto di aggiungere nulla a quello che hai già detto una volta. Perché sei venuto a disturbarci? Lo sai anche Tu, che sei venuto a disturbarci»⁵. E sempre, sempre nella storia, quando nella vita dell'umanità è comparso Cristo con parole di libertà oltremondana e il richiamo alla predestinazione eterna dell'essere umano, quando il Suo Spirito è venuto tra gli uomini, Egli ha accolto con simili parole gli uomini che possiedono la vita. Il Grande Inquisitore nella forma del cattolicesimo dice: «Tu hai trasmesso tutto al papa, e quindi ora tutto è nelle mani del papa, perciò puoi anche non venire; oppure, se non altro, non venire a disturbarci prima del tempo»⁶. Lo stato risponde che ora tutto è stato trasmesso al suo potere e respinge con rabbia la libertà in Cristo. Le forze storiche animate dallo spirito del Grande Inquisitore, «hanno corretto l'opera» di Cristo⁷, hanno compiuto la propria impresa nascondendosi dietro al Suo nome. E gli uomini del nostro tempo trattano con repulsione e malvagità ogni richiamo alla superiore libertà dell'uomo e alla sua predestinazione eterna. Lo spirito di Cristo è ugualmente insopportabile sia ai difensori del vecchio edificio, l'antica forma statale o ecclesiastica, sia ai costruttori del nuovo, la torre di Babele socio-positivista. Il Grande Inquisitore, che si nasconde sotto questo edificio umano, con ostilità a volte celata, a volte aperta, si scaglia contro la libertà di Cristo, l'appello di Cristo all'eternità. Gli uomini vogliono edificare la terra senza il cielo, l'umanità senza Dio, la vita senza il suo senso, la temporalità senza eternità e non amano coloro

5. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 228 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 363].

6. *Ibidem* [trad. it. cit., p. 364].

7. *Ivi*, p. 234 [trad. it. cit., 376].

che ricordano loro la predestinazione finale dell'umanità, la libertà assoluta, il senso e l'eternità. Le persone di questo Spirito disturbano i costruttori dell'edificio del benessere e della tranquillità umana. Le parole libere, vere, non sono necessarie; sono necessarie parole utili, che aiutino a organizzare le faccende terrene.

Io mi immagino questo quadro. Ecco, stanno già portando i mattoni per la costruzione definitiva del regno di questo mondo. I sassi sono stati trasformati in pani, l'inventiva umana compie prodigi, lo stato, in cui la società si è trasformata in un assoluto terreno, rende felici gli uomini. Ma da qualche parte si farà avanti un uomo e dirà una parola, per cui verrà interrotta la futilità della costruzione terrena: non avranno più voglia di terminare l'edificio, si ricorderanno dell'altro mondo, cominceranno di nuovo a amare la propria libertà più della felicità, avranno nostalgia del senso della vita, prenderanno a desiderare l'eternità più del regno temporaneo. Uccideranno, distruggeranno questo folle, lo sottoporranno a esecuzione in nome del bene soltanto umano, in nome dell'utilità, nel nome dell'organizzazione e della tranquillità del gregge umano. La verità, la verità oggettiva, eterna, non è necessaria agli uomini, sedotti dal regno terreno, che sostengono la separazione della vita del mondo dal senso del mondo; essi hanno bisogno soltanto dell'utilità, devono conoscere soltanto le leggi per cui i sassi si trasformano in pani, per cui si compiono i miracoli della tecnica; neanche la libertà è necessaria, sono necessarie la felicità e la soddisfazione; neppure l'amore è necessario, giacché si può unire gli uomini con la violenza, costringerli a stare insieme. Una parola libera, che ostacola la costruzione dell'edificio, non permettono di pronunciarla, la paralizzano, se non con le forze fisiche, con quelle spirituali. Si odono già a fatica coloro che provano a parlare dell'origine e della vocazione superiore dell'uomo. Il Grande Inquisitore usa tutte le astuzie e il suo unico spirito si manifesta allo stesso modo sia nella forma del conservatorismo, che difende i vecchi benefici, la forza statale che un tempo organizzava la vita umana, sia nella forma del radicalismo, che crea nuovi benefici, una nuova forza sociale, in cui la vita umana sarà definitivamente organizzata per il bene di tutti. Ma noi diciamo: la parola di verità e di libertà deve essere pronunciata, anche se per questo dovesse crollare tutto l'edificio del benessere umano,

dovessero tremare tutte le vecchie e le nuove basi della vita umana, tutti i regni terreni, anche se tutto il mondo empirico per questa parola dovesse volare nell'abisso e dissolversi. Così noi diciamo in nome dell'assoluta dignità dell'uomo, poiché crediamo nel senso del mondo, nell'eternità, e non vogliamo sostenere questo mondo con la menzogna e l'inganno. E l'umanità non perirà mai e poi mai, il mondo non si dissolverà per una parola vera e libera; l'umanità e il mondo saranno anzi salvati soltanto da questa parola, soltanto questa parola li condurrà alla vita eterna, piena, libera e ricca di significato. Si dissolverà la torre di Babele, l'edificio della prigione umana, della terrena limitatezza, si dissolverà il miraggio del mondo empirico, ma sarà così. La sempiterna libertà dell'uomo, la sua assoluta dignità, il legame con l'eternità è al di sopra di ogni costruzione, di ogni tranquillità, di ogni benessere, di ogni felicità indegna, debole, abietta. All'ultima tragedia della vita terrena comunque non si può sfuggire, bisogna andarle incontro liberamente e con dignità. Non ci si può chiudere al senso del mondo, alla fine liberatrice del mondo, con nessun positivismo, con nessun socialismo.

In che cosa consistono i tratti principali del Grande Inquisitore nella concezione di Dostoevskij? La rinuncia alla *libertà* in nome della *felicità* degli uomini, a *Dio* in nome dell'*umanità*. Con questo il Grande Inquisitore seduce gli esseri umani, li costringe a rinunciare alla libertà, li distoglie dall'eternità. Ma Cristo apprezzava più di tutto la libertà, il libero amore dell'uomo; Cristo non soltanto amava gli esseri umani, ma li rispettava anche, affermava la dignità dell'essere umano, gli riconosceva la facoltà di raggiungere l'eternità, voleva per gli esseri umani non soltanto la felicità, ma una felicità degna, d'accordo con la natura superiore dell'umanità, con la vocazione assoluta degli esseri umani. Tutto questo è odioso allo spirito del Grande Inquisitore, che disprezza l'essere umano, nega la sua natura superiore, la sua facoltà di andare verso l'eternità e confondersi con l'assoluto, e aspira a privare gli esseri umani della libertà, a costringerli a una felicità abietta, umiliante, dopo averli sistemati in un edificio confortevole.

E il Grande Inquisitore parla a Cristo, a Colui, che miracolosamente ha invaso il suo regno organizzato, che ha richiamato a qualcosa di superiore alla felicità e all'organizzazione:

la loro libertà di fede già allora, millecinquecento anni fa, Ti era più cara di ogni altra cosa. Non dicevi sempre: «Voglio rendervi liberi»? Ebbene, ora li hai visti, questi uomini «liberi». [...] Sì, questa faccenda ci è costata cara, ma finalmente l'abbiamo portata a termine, nel Tuo nome. Per quindici secoli ci siamo tormentati con questa famosa libertà, ma ora è finita, e finita sul serio. [...] Ma sappi che oggi, anzi proprio ora, questi uomini sono più convinti che mai di essere perfettamente liberi, e invece hanno perso la loro libertà e l'hanno deposta umilmente ai nostri piedi. Siamo noi però che abbiamo ottenuto questo! Era forse questo che Tu volevi? Una simile libertà?⁸

Il Grande Inquisitore attribuisce come merito a sé e ai suoi di avere finalmente *soppresso la libertà*⁹ e di averlo fatto *per rendere felici gli uomini*.

Perché ora [...] per la prima volta è diventato possibile pensare davvero alla felicità degli uomini. L'uomo fu creato ribelle: forse che i ribelli possono essere felici? Tu eri stato avvertito [...], avvertimenti e consigli non Ti erano mancati, ma Tu non li volesti ascoltare, *Tu rifiutasti l'unica strada per la quale si potevano rendere felici gli uomini*. Per fortuna, andandotene, rimettesti la faccenda nelle nostre mani. Tu hai promesso, hai garantito con la Tua parola, hai dato a noi il diritto di legare e di sciogliere, e ora non puoi certo pensare di riprendercelo, questo diritto. Perché dunque sei venuto a disturbarci?¹⁰

Così parla il cattolicesimo, deviando dalla via di Cristo, scambiando la libertà con l'autorità, l'amore con i tormenti dell'inquisizione, salvando a forza i «ribelli» disprezzati. Ma anche nelle altre chiese storiche si è stabilito lo spirito del Grande Inquisitore, anch'esse hanno «soppresso la libertà, per rendere felici gli uomini», hanno salvato i «ribelli» trascurando la loro libertà e dignità, sono andati sulla «strada per la quale si potevano rendere felici gli uomini»¹¹ e che era stata rifiutata da Cristo. Lo stesso ha fatto lo stato, facendo la guardia alla tribù umana ribelle, togliendo agli esseri umani la libertà in nome dell'organizzazione della loro vita, eserci-

8. *Ivi*, p. 229 [trad. it. cit., p. 364].

9. [N.d.A.] Il corsivo, qui e altrove, è mio.

10. *Ibidem* [trad. it. cit., pp. 364-365].

11. *Ibidem* [trad. it. cit., p. 365].

tando violenza sugli uomini in nome di una felicità da bestie. Per questa stessa via procede dietro il Grande Inquisitore la religione positiva dell'umanità, il socialismo, che desidera costruire un'atea torre di Babele e si dimentica della libertà religiosa e del senso religioso. Vogliono costruire l'umanità in un modo nuovo, privandola della sua dignità superiore, costringerla alla felicità, privandola della libertà. Tra la nascente religione del socialismo e la degenerante religione del cattolicesimo, sedotta dal regno terreno, c'è molto in comune, vive in esse un unico spirito. Questa nuova religione del socialismo positivo e ateo, della costruzione dell'umanità al di fuori di Dio e contro Dio, crede che con la «libertà [...] ora è finita, e finita sul serio». E gli uomini, che essi vogliono organizzare e rendere felici, «sono più convinti che mai di essere perfettamente liberi». Dimenticata la propria origine e la propria predestinazione, respinto il sogno del cielo e dell'eternità, pensano che «ora [...] per la prima volta è diventato possibile pensare davvero alla felicità degli uomini»¹².

Che cosa sentono anche ora tutti quelli che richiamano il senso religioso della vita, la dignità assoluta dell'individuo, la libertà finale? Con irritazione, a queste persone si dice che esse impediscono di preoccuparsi della «felicità degli uomini», con inutili richiami e astrazioni ostacolano l'edificazione del benessere umano, dicono loro con odio che sono «perfettamente liberi». Liberi... dal senso superiore, dalla dignità superiore, dall'eternità, dalla libertà infine, da questa pesante e responsabile libertà. In ogni soddisfatto positivista dei nostri giorni siede un piccolo Grande Inquisitore, nei discorsi di diversi credenti socialdemocratici risuona la voce nota dei piccoli Grandi Inquisitori; il suo spirito vive in tutti i fanatici della costruzione terrena, del benessere terreno, in tutti i difensori della fortezza terrena a qualsiasi costo.

Il Grande Inquisitore dice ancora:

Invece di impadronirti della libertà degli uomini, Tu l'hai accresciuta ancora di più! O forse avevi dimenticato che la tranquillità, e persino la morte, è più cara all'uomo della libera scelta nella conoscenza del bene e del male? Non c'è nulla di più allettante per l'uomo che la libertà della sua coscienza, ma non c'è neanche nulla di più tormentoso. Ed

ecco che, invece di principi sicuri, per tranquillizzare la coscienza umana una volta per sempre, *Tu hai scelto tutto quello che c'è di più insolito, di più problematico, hai scelto tutto quello che era superiore alle forze degli uomini, e perciò hai agito come se Tu non li amassi affatto*. E chi è che ha agito così? Colui che era venuto a dare per loro la Sua vita! Invece di impadronirti della libertà umana, l'hai moltiplicata, e hai oppresso per sempre col peso dei suoi tormenti il regno spirituale dell'uomo. *Tu volesti il libero amore dell'uomo, volesti che Ti seguisse liberamente, incantato e conquistato da Te*¹³.

Il Grande Inquisitore vuole togliere all'uomo il peso della libertà, l'estrema libertà religiosa di scelta; illude l'uomo con la tranquillità. Egli promette agli uomini la felicità, ma prima di tutto li disprezza, poiché non crede che essi siano in grado di sopportare il peso della libertà, che essi siano degni dell'eternità. Il Grande Inquisitore rimprovera Cristo perché Egli «ha agito come se non amasse affatto» gli esseri umani; è lui, il Grande Inquisitore, a amare gli uomini, poiché organizza la loro vita, eliminando per loro, deboli e miseri, «tutto quello che c'è di più insolito, di più problematico»¹⁴. Anche la religione contemporanea del positivismo e dell'ateismo, la religione dell'autodivinizzazione umana, elimina tutto ciò che c'è «di più insolito, di più problematico», anch'essa è orgogliosa del suo amore per gli uomini e nega il diritto di amare a chi richiama l'«insolito», la libertà superiore, il sovrumano. La religione di ciò che è soltanto umano, la religione del bene terreno, limitato, degli uomini è la seduzione del Grande Inquisitore, è il tradimento, la rinuncia alla propria libertà e alla propria missione. Gli esseri umani hanno creduto che sarebbero divenuti liberi, quando si sarebbero riconosciuti prodotti della necessità. Il Grande Inquisitore affascina con tre tentazioni, le stesse tentazioni con cui il diavolo tentò Cristo nel deserto e che Cristo rifiutò in nome della libertà, del Regno di Dio e del pane celeste.

Lo spirito intelligente e terribile, *lo spirito dell'autodistruzione e del non essere*, il grande spirito [...] parlò con Te nel deserto, e i libri ci hanno tramandato che egli Ti «tentò». Non è così? Ma era forse possibile dire qualcosa di più vero di quello che egli Ti rivelò con le sue tre proposte, che nei

13. *Ivi*, p. 232 [trad. it. cit., p. 369].

14. *Ibidem*.

libri sono chiamate «tentazioni», e che disdegnasti? Eppure, se mai c'è stato sulla terra un vero e strepitoso miracolo, fu proprio quel giorno, il giorno delle tre tentazioni. [...] *Perché in queste tre proposte è come condensata e profetizzata tutta la storia ulteriore dell'umanità, e sono indicate le tre forme nelle quali convergeranno poi tutte le insolubili e tradizionali contraddizioni della natura umana nel mondo intero.* Allora questo fatto non poteva essere così chiaro, perché l'avvenire era ignoto, ma oggi che sono passati quindici secoli, noi vediamo che in queste tre proposte è divinato e predetto tutto, e tutto si è talmente avverato, che non è possibile aggiungere o togliere nulla¹⁵.

Così parlò l'Inquisitore al Cristo che gli era comparso dinanzi. Tutta la storia del mondo cristiano è l'ininterrotta battaglia di Cristo, del principio della libertà, del senso, della natura superiore nell'uomo e della vita eterna, con le tre tentazioni del diavolo. E anche ora, che sono passati non quindici, ma venti secoli, tutto questo non è ancora abbastanza evidente e perciò la *Leggenda del Grande Inquisitore* resta un libro profetico. Anche l'Anticristo in Vl. Solov'ev seduce gli uomini con le tre vecchie tentazioni: egli realizza il sogno della religione socialista della trasformazione dei sassi in pane, dà agli uomini una pari sazietà, compie miracoli, che rendono schiavi gli uomini, e fonda un universale regno terreno¹⁶.

aA

II.

La prima tentazione

Tu vuoi andare nel mondo e ci vai a mani vuote, con la promessa di una libertà che essi, nella loro semplicità e nel loro disordine innato, non possono neppure concepire, della quale hanno paura e terrore, perché nulla è mai stato più intollerabile della libertà per l'uomo e per la società umana! Vedi invece queste pietre, in questo deserto nudo e infocato? Mutale in pani, e l'umanità Ti verrà dietro come un gregge docile e riconoscente, se pure eternamente spaventato all'idea che Tu possa ritirare la Tua mano e lasciarlo senza i Tuoi pani. Ma Tu non volesti privare l'uomo della libertà e respingesti l'invito, perché quale libertà ci può essere, pen-

15. *Ivi*, pp. 229-230 [trad. it. cit., pp. 365-366].

16. Il riferimento qui è al testo di V. S. SOLOV'EV, *Kratkaja povest' ob Antikhriste*, in *Id.*, *Sobranie sočinenij*, 2-oe izd., Prosveščenie, Sankt Peterburg 1914, t. 10, pp. 193-221 [trad. it. *Id.*, *Breve Racconto sull'Anticristo*, in G. PIOVESANA e M. TENACE, *L'Anticristo*, Lipa, Roma 1995, pp. 35-72].

sasti, se si compra l'ubbidienza col pane? Tu obiettasti che l'uomo non vive di solo pane; ma lo sai che *proprio in nome di questo pane terreno insorgerà contro di Te lo spirito della terra, e lotterà con Te, e Ti vincerà?* E tutti gli andranno dietro, gridando: «Chi mai è pari a questa bestia! Ha preso il fuoco al cielo e ce l'ha dato». [...] *Al posto del Tuo tempio sorgerà un nuovo edificio, una nuova spaventosa torre di Babele*, nemmeno questa sarà finita, come non fu finita la prima, ma tuttavia avresti potuto evitare questa nuova torre e abbreviare le sofferenze umane di mille anni... perché è da noi che verranno, quando si saranno arrovellati per mille anni con la loro torre! Allora ci verranno a ricercare sotto terra, nelle catacombe dove ci saremo nascosti [...], ci troveranno e ci grideranno: «Sfamateci, perché quelli che ci avevano promesso il fuoco celeste non ce l'hanno dato». *E allora saremo noi che finiremo di costruire la loro torre, perché la finirà chi saprà sfamarli*, e solo noi li sfameremo, li sfameremo nel Tuo nome, e dicendo di farlo in nome Tuo mentiremo. Oh, senza di noi essi non sapranno sfamarsi mai, mai! Nessuna scienza potrà dar loro il pane, finché saranno liberi, ma finirà che deporranno la loro libertà ai nostri piedi e ci diranno: «Fateci schiavi, ma sfamateci!». Alla fine lo capiranno da sé, che libertà e pane terreno in abbondanza per tutti sono due cose che non possono stare insieme, perché essi non saranno mai capaci di farsi le parti fra di loro! E si convinceranno anche che non potranno mai essere neppure liberi, perché sono deboli, depravati, inetti e ribelli. *Tu promettesti loro il pane celeste, ma [...] può questo pane, agli occhi della debole razza umana, eternamente depravata ed eternamente ingrata, paragonarsi a quello terreno?* E se migliaia di esseri, o anche decine di migliaia, Ti seguiranno in nome del pane celeste, che ne sarà però dei milioni e dei miliardi che non avranno la forza di disprezzare il pane terreno per quello celeste? *Oppure a Te sono care soltanto quelle decine di migliaia di uomini bravi e forti, mentre tutti gli altri milioni di deboli, numerosi come la sabbia del mare, e che però Ti amano, devono servire solo da materiale per i bravi e i forti?* No, a noi sono cari anche i deboli. Sono depravati e ribelli, è vero, ma alla fine diventeranno anche docili. Essi ci ammireranno e ci guarderanno come dei, per aver accettato di metterci alla loro testa e di dominarli, sopportando il peso di quella libertà che a loro faceva paura... tanto diventerà terribile per loro, alla fine, l'essere liberi!¹⁷

17. F. M. DOSTOEVSIIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, pp. 230-231 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 366-367].

Sono le parole più profonde e più profetiche, pronunciate sul destino terreno dell'umanità. «In questa proposta [la prima tentazione] era racchiuso uno dei grandi segreti del mondo»¹⁸.

Rifiutasti l'unica bandiera invincibile che Ti si offrisse per indurre tutti a inchinarsi davanti a Te senza discutere: la bandiera del pane terreno, e la rifiutasti in nome della libertà e del pane celeste. Guarda che cosa hai fatto dopo, e sempre in nome della libertà! Io Ti dico che non c'è per l'uomo preoccupazione più tormentosa che quella di trovare qualcuno al quale restituire, il più presto possibile, quel dono della libertà che il disgraziato ha avuto al momento di nascere. Ma si può impadronire della libertà degli uomini soltanto colui che tranquillizza la loro coscienza¹⁹.

Il socialismo, come la religione, come la sostituzione del pane celeste con il pane terreno, come la costruzione della torre di Babele, il socialismo che deifica l'umanità limitata, il socialismo positivo è anch'esso una delle forme della prima tentazione. «Proprio in nome di questo pane terreno insorgerà contro di Te lo spirito della terra, e lotterà con Te, e Ti vincerà»²⁰. E sono già insorti i sostenitori della religione sociale e hanno proclamato che Dio non esiste e che l'umanità sulla terra deve farsi dio. Oh, naturalmente, nel socialismo c'è anche una grande verità, così come grande è la menzogna del capitalismo e della società borghese; penso che in un certo senso non si possa non essere socialisti, è una verità elementare e meno che mai si può vedere in ogni socialismo semplicemente una tentazione del diavolo, ma nell'atmosfera del socialismo non neutrale e non sottomesso alla religione, ma con la pretesa di essere una religione, si genera questa tentazione e conduce non al bene neutrale, ma al male finale. Il Grande Inquisitore parla demagogicamente, si traveste da democratico, da amico dei deboli e degli umili, da uno che ama tutti gli uomini. Egli rimprovera a Cristo il suo aristocraticismo, il desiderio di salvare soltanto gli eletti, i pochi, i forti. «Oppure a Te sono care soltanto quelle decine di migliaia di uomini bravi e forti, mentre tutti

18. *Ivi*, p. 231 [trad. it. cit., p. 368].

19. *Ivi*, p. 232 [trad. it. cit., *ibidem*].

20. *Ivi*, p. 230 [trad. it. cit., p. 366].

gli altri milioni di deboli, numerosi come la sabbia del mare, e che però Ti amano, devono servire solo da materiale per i bravi e i forti? No, a noi sono cari anche i deboli»²¹. È un passo molto importante. Il Grande Inquisitore disprezza così tanto gli uomini, non crede nella natura superiore dell'essere umano, che ritiene che soltanto pochi siano capaci di andare per la strada del superiore senso della vita, conquistare l'eternità, senza essere sedotti dal pane terreno, avendo amato più di tutto il pane celeste. Così disprezza gli esseri umani la religione dell'umano, così disprezza gli esseri umani la religione sociale, che desidera soffocare con il pane terreno la nostalgia del pane celeste. Che nessuno si innalzi su monti troppo elevati, insegna il falso democratismo, meglio che tutto si trasformi in una piatta pianura, tutto si livelli sulla media terrena. Lo Spirito del Grande Inquisitore dubita del diritto di innalzarsi su alte montagne, di crescere, e in nome di un amore falso, terreno e non celeste, in nome della compassione per gli esseri umani chiama a dividersi la propria povertà, non la ricchezza. La ricchezza spirituale è vietata. È proibito pensare all'eternità, lo chiamano egoismo, esaltano soltanto la preoccupazione del temporaneo. Siate tutti piccoli, poveri, rinunciate sempre alla vostra libertà, allora riceverete il pane terreno, allora sarete tranquilli, allora sarà bene per tutti. Così insegnavano i vecchi Grandi Inquisitori, conservatori, così insegnano anche i nuovi, progressisti. E l'umanità si lascia sedurre, trasferisce piuttosto il dono della libertà a coloro che tranquillizzano la sua coscienza e la saziano. «E allora saremo noi che finiremo di costruire la loro torre»²². Chi sono questi «noi»?

Naturalmente non sono gli allievi della religione sociale, esseri umani deboli, anche se si divinizzano. Il grande segreto svelato da Dostoevskij, raccontato dal Grande Inquisitore, consiste nel fatto che la via dell'autodeificazione umana, la via della sostituzione del pane celeste con il pane terreno, della rinuncia definitiva a Dio, deve portare non a che tutti si facciano dei e titani, ma a che gli uomini si inchinino di nuovo a una nuova divinità, a un nuovo uomo divinizzato, un nuovo zar. Il Grande Inquisitore è il simbolo dello spirito

21. *Ivi*, p. 231 [trad. it. cit., p. 367].

22. *Ibidem*.

che definitivamente si incarna non nella massa dell'umanità, ma in un nuovo dio, in un nuovo zar terreno. È l'infelice che renderà felici milioni di fanciulli, togliendo loro la libertà. «Essi ci ammireranno e ci guarderanno come dei, per aver accettato di metterci alla loro testa e di dominarli, sopportando il peso di quella libertà che a loro faceva paura»²³. Questi «noi» al limite estremo della dialettica mistica si trasformano in «io», nell'unico in cui finalmente si incarna lo spirito da Anticristo del Grande Inquisitore. Ecco a che cosa porta questo tentativo di salvare tutti al di fuori di Dio e contro Dio, edificare la terra al di fuori del cielo e contro il cielo, affermare l'amore dell'uomo contro l'amore di Dio, affermare la democrazia contro la superiore vocazione dell'umanità e il suo diritto all'eternità, rendere felici gli uomini privandoli della libertà. Il positivismo procede per questa via nella coscienza teoretica, il socialismo marxista nell'azione pratica. Sia il positivismo, sia il marxismo nella loro sostanza sono parimenti ostili alla libertà di coscienza, non amano ciò che è problematico, vorrebbero costringere gli uomini all'utile, a creare un benessere forzato sia nella coscienza, sia nella vita. In passato sono andati per questa via lo stato, che si è divinizzato, e la chiesa, che ha sostituito la libertà con l'autorità. La violenza, l'odio per la libertà: ecco la sostanza dello spirito del Grande Inquisitore. Predicare l'amore per tutti gli uomini, umiliarsi fino all'umana debolezza: ecco la seduzione del Grande Inquisitore. Ma noi restiamo con la verità di Cristo: l'amore vero per gli uomini è possibile soltanto in Dio, soltanto nel nome del Padre Celeste, e perciò esso è legato al riconoscimento della natura superiore dell'uomo e della sua superiore vocazione, al rispetto della persona e dei suoi infiniti diritti. Per il Grande Inquisitore esiste soltanto il gregge umano, la cui debolezza viene sfruttata per scopi diabolici. Per noi esiste la persona umana, libera nella sua essenza, e la comunità (*sobornost*), l'unione degli individui nella Divino-umanità.

La seconda tentazione

Ci sono sulla terra tre forze, tre sole, che possono vincere e imprigionare per sempre la coscienza di questi deboli e

ribelli, dando loro la felicità, e queste forze sono: il miracolo, il mistero e l'autorità. Tu rifiutasti la prima, la seconda e la terza, e così desti l'esempio. Lo spirito sapiente e terribile Ti portò in cima al tempio e Ti disse: «Vuoi sapere se sei il Figlio di Dio? Gettati giù, poiché fu detto di Lui che gli angeli Lo sosterranno e Lo porteranno, ed Egli non cadrà e non si farà alcun male, e così saprai se sei il figlio di Dio, e dimostrerai la Tua fede nel Padre Tuo». Ma Tu, dopo averlo ascoltato, rifiutasti l'offerta, non Ti lasciasti convincere, e non Ti gettasti giù. Sì, certo, Ti comportasti magnificamente, con la fierezza degna di un Dio, ma gli uomini, ma questa debole razza ribelle, sono forse degli dei anche loro?²⁴

Tu non scendesti dalla croce, quando per schernirti e per provocarti Ti gridavano: «Scendi dalla croce, e crederemo che sei proprio Tu!». Non scendesti perché, anche questa volta, non volesti rendere schiavo l'uomo con un miracolo, perché avevi sete di una fede nata dalla libertà e non dal miracolo. Avevi sete di amore libero, e non dei servili entusiasmi dello schiavo davanti al potente che lo ha terrorizzato una volta per sempre. Ma anche qui Tu mettevi gli uomini troppo in alto, perché essi sono certamente degli schiavi, benché siano stati creati ribelli²⁵.

aA

91

Di nuovo lo stesso rimprovero: Cristo voleva rendere liberi gli uomini, voleva soltanto il loro libero amore, condannò ogni violenza, non voleva la felicità forzata degli uomini, rispettava gli esseri umani come figli del Suo Padre Celeste. Cristo non voleva una fede dal miracolo, una fede forzata, fondata su di un fatto esteriore, su un'autorità che opprime gli uomini. Il miracolo doveva venire dalla fede, dalla libera comunione con Dio, dall'amore. La coscienza libera nella fede è superiore a tutto. Nella libera scelta di Dio da parte degli uomini è il senso della storia mondiale. Il Grande Inquisitore, seguendo il tentatore nel deserto, attrae con miracoli esteriori, con cui si può rendere schiava l'umanità, renderla felice a forza, privando gli uomini della dignità di figli di Dio e della predestinazione alla vita divina. Sostituisce l'amore libero con l'autorità, seduce le sue vittime con miracoli forzati; il mistero con cui il Grande Inquisitore vuole ipnotizzare gli uomini è la cecità e l'ignoranza. Il miracolo e il mistero, sui quali questo

24. *Ivi*, pp. 232-233 [trad. it. cit., pp. 369-370].

25. *Ivi*, p. 233 [trad. it. cit., pp. 370-371].

spirito erige il suo edificio, sono l'inganno, la menzogna, la ciarlataneria e la violenza. E di nuovo il Grande Inquisitore si erge di fronte a Cristo in nome di tutti gli uomini, in nome di un'apparente democratismo. Egli dice che la resurrezione in Cristo è preparata soltanto per pochi eletti:

Tu puoi mostrare con orgoglio questi figli della libertà, del libero amore, del libero e generoso sacrificio, che essi hanno compiuto nel Tuo nome. Ricordati però che sono soltanto alcune migliaia, e poi sono dei! Ma tutti gli altri? E che colpa ne hanno tutti gli altri, tutti gli uomini deboli, se non hanno potuto sopportare quello che hanno sopportato i forti? Che colpa ne ha un'anima debole, se non ha la forza di contenere doni così terribili? È possibile che Tu sia venuto davvero solo agli eletti e per gli eletti? [...] Non abbiamo forse dimostrato di amare l'umanità, riconoscendo umilmente la sua debolezza, alleggerendo amorosamente il suo fardello, e concedendo alla sua fragile natura magari anche di peccare, purché ciò avvenga col nostro permesso? E ora, perché sei venuto a disturbarci?²⁶.

Di nuovo il Grande Inquisitore interviene nel ruolo del difensore degli uomini, del filantropo, del democratico, di nuovo accusa Cristo di insufficiente amore per gli esseri umani, di spirito aristocratico, di sopravvalutazione delle forze umane. Seduce con una felicità forzata, predica una fede fondata sul miracolo, un amore fondato sull'autorità, una tranquillità e un'umiltà fondate sul mistero. Tutto questo lo ascoltiamo dallo stato, che salva e rende schiavi con l'autorità e la violenza, e dalla chiesa storica, che si è allontanata dalla via e ha accolto il segreto del Grande Inquisitore. Lo ascoltiamo anche dalla religione positiva dell'umanità, che l'ha fatta finita con Dio e con la libertà. I costruttori della torre di Babele non credono nella libera salvezza degli uomini, nel libero amore, rifiutano la fede che genera miracoli, e perciò salvano l'umanità con la forza, la calmano con la felicità, la felicità futura di tutti gli uomini. Anche l'agnosticismo contemporaneo infatti conserva il «segreto» e celando il senso della vita universale ipnotizza e violenta gli uomini. Si sono ribellati a Dio in nome dell'universale e pari debolezza umana. Cristo rispettava immensamente l'individuo, lo ha sollevato a un'altezza so-

vrumana, mentre coloro che divinizzano l'umano, troppo umano, umiliano l'individuo, non credono nella sua libera vocazione. I positivisti negano il miracolo, quel miracolo che viene dalla fede, ma vogliono essi stessi compiere miracoli esteriori e sedurre con questi miracoli l'umanità, fondare la propria autorevolezza su questi miracoli che rendono felici. Ogni negazione del valore assoluto della libertà di coscienza, ogni esclusione della libertà mistica per ragioni positive, è la tentazione del «miracolo», del «mistero», dell'«autorità» del Grande Inquisitore. La negazione della verità che l'individuo umano deve salvarsi liberamente, scegliere Dio con il libero amore, che nell'amore divino e nella libertà è la salvezza dell'umanità, è la seduzione della seconda tentazione. Le sette segrete, quelli che temono l'aria fresca, sono la seconda tentazione. Tutti questi violenti salvatori degli uomini, che predicano sia la religione dell'autorità, sia la religione dell'umanità, non credono allo stesso modo alle forze dell'uomo, non rispettano l'uomo e perciò il loro amore è apparente. La fede nell'uomo, nella sua dignità, nel senso mistico della libertà è già anche fede in Dio, nella fonte della forza dell'uomo e della sua dignità e della sua libertà. Noi non vogliamo un'umanità felice, tranquilla, organizzata, ma che abbia perso la sua dignità, abbia tradito la sua missione; noi vogliamo una libera divino-umanità. Non vogliamo miracoli per credere, ma una fede che compie miracoli; non vogliamo l'autorità, ma la libertà; non il mistero che ci schiaccia, che rafforza la nostra cecità, ma il disvelamento di questo mistero, la comprensione della vita. La teoria dell'autorità è il prodotto della mancanza di fede: essa non crede nella naturale potenza del divino nella vita e perciò crea una potenza artificiale, terrorizza²⁷. Ogni violenta autorità della chiesa è una *contradictio in adjecto*²⁸, giacché la stessa idea della chie-

27. [N.d.A.] Come esempio dei ragionamenti nello spirito del Grande Inquisitore possono servire le parole di un gesuita: «Ai nostri giorni nessuno può credere nella maggior parte dei dogmi cristiani, per esempio nella Divinità di Cristo. Ma concorderete che la società umana civile non può esistere senza una salda autorità e una gerarchia saldamente organizzata, e una tale autorità e una tale gerarchia la possiede soltanto la chiesa cattolica; perciò ogni uomo colto, che ha cari gli interessi dell'umanità, deve stare dalla parte della chiesa cattolica, cioè deve essere cattolico». [N.d.T.] La citazione, originariamente attribuita a un gesuita francese, è ripresa dalla undicesima *Lezione sulla divino-umanità* di V. S. SOLOV'EV, *Čtenija o bogočelovečestve*, in ID., *Sobranie sočinenij*, cit., t. 3, p. 174 [trad. it. in ID., *Sulla divinoumanità e altri scritti*, 2a ed., Jaca Book, Milano 1990, p. 196].

28. In latino nel testo.

sa è fondata sulla presenza organica dello Spirito Santo nel corpo comunitario dell'umanità, nella libera congiunzione dell'uomo a questo spirito.

La terza tentazione

Si tratta della tentazione più potente e molto spazio ha avuto nella storia dell'umanità.

Noi non siamo con Te, ma con *lui*, eccolo il nostro segreto! È un pezzo che non siamo più con Te, sono già otto secoli. Esattamente otto secoli fa accettammo da *lui* quello che Tu avevi rifiutato sdegnosamente, quell'ultimo dono che egli Ti offriva mostrandoti tutti i regni della terra: noi abbiamo accettato da *lui* Roma e la spada dei Cesari, e abbiamo dichiarato di essere i re della terra, anche se fino ad oggi non abbiamo potuto terminare completamente l'opera nostra²⁹.

Dalla terza tentazione, la tentazione del regno terreno, della spada dei Cesari, è stato sedotto il cattolicesimo con il suo papacesarismo e l'ortodossia con il suo cesaropapismo. L'estrema e terribile incarnazione della terza seduzione fu l'impero romano, che deificò Cesare, uno stato assoluto che non conosceva nulla sopra di sé, il cesarismo assoluto. Sembrava che soltanto la coscienza precristiana potesse ammettere la comparsa di Roma e della spada di Cesare, soltanto prima di Cristo potevano formarsi i dispotismi orientali e in essi si potevano rendere divini omaggi a un uomo. Cristo rifiutò la tentazione del regno terreno, dello stato assoluto, riconobbe l'ossequio allo zar terreno come un tradimento dello Zar Celeste, ma il cristianesimo nella storia si adattò allo stato pagano, benedisse poco per volta lo stato assoluto, ereditato da Roma, dopo che la chiesa aveva cessato di essere perseguitata dal potere statale ed era divenuta governante essa stessa. I meriti di Costantino il Grande di fronte alla chiesa cristiana risultarono fatali per il cristianesimo. La stessa chiesa iniziò a sostenere lo stato romano, fu penetrata dallo spirito violento dello stato, iniziò a usare i mezzi dello stato pagano, si occupò dell'organizzazione del regno terreno universale, del regno di questo

29. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 234 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 372-373].

mondo e perciò risultò «*con lui*». Bisanzio, la seconda Roma, incarnò l'idea dello stato assoluto e di Cesare divinizzato, e nella terza Roma, la Russia, questa idea arrivò a una espressione mostruosa, divenne l'esempio di un abuso blasfemo del comandamento di Dio. Questo potente principio della statalità romana attraverso il cattolicesimo passò nel socialismo contemporaneo, che anch'esso desidera costruire un regno terreno universale, benché metta la spada di Cesare nelle mani del popolo, divinizzi invece dell'uomo-Cesare il popolo-proletariato. La terza tentazione è la via del potere umano, è indifferente che sia il potere di uno, di molti o di tutti, è la divinizzazione dello stato, come unione e organizzazione definitiva sulla terra. Il potere delle tre tentazioni nella storia multisecolare dell'umanità rivela l'incapacità del cristianesimo, preso nella sua limitatezza e temporalità, di possedere la vita, di definire le vie della storia universale. Nella questione dello stato, come anche nella questione della libera coscienza e del pane, l'umanità non ascolta Cristo, ma *lui*, colui che lo ha tentato nel deserto.

aA

Accettando il terzo consiglio dello spirito potente, avresti soddisfatto tutto ciò che l'uomo cerca sulla terra, e cioè: davanti a chi inchinarsi, a chi affidare la propria coscienza, e in che modo riunirsi tutti, finalmente, in un unico formicaio pienamente concorde, poiché il bisogno di una unione universale è il terzo e ultimo tormento degli uomini. L'umanità, considerata nel suo insieme, ha sempre mirato a organizzarsi in maniera universale³⁰.

95

Cristo rifiutò la «comunione universale» nello stato terreno, assoluto, che si divinizza da sé, la comunione del mondo al di fuori di Dio. Come è possibile la «comunione universale in Dio», come è possibile la società religiosa, come è possibile una via storica universale in Cristo, e non soltanto la salvezza personale, è la domanda fondamentale della nuova coscienza religiosa, la questione della teocrazia, della vittoria del potere di Dio in terra sul potere dell'uomo, sulla divinizzazione dell'umano nella figura di uno-Cesare o di tutti-popolo. Il superamento delle tre tentazioni è il senso religioso della futura storia dell'umanità: non inchinarsi al pane terreno, non consegnare la propria coscienza all'autorità terrena,

30. *Ivi*, pp. 234-235 [trad. it. cit., p. 373].

non unirsi universalmente nello stato terreno assoluto, sotto il potere umano di Cesare, chiunque si nasconda sotto questo simbolo del potere. Il Grande Inquisitore dice: «accettando il mondo e la porpora dei Cesari, avresti fondato il regno universale e dato loro la pace universale»³¹. Ma Cristo predicava il regno Celeste, rifiutò la terra separata dal Cielo, l'umanità separata da Dio. Cristo non predicava la «pace universale», ma la lotta universale per l'ultima liberazione e salvezza del mondo, per la rivelazione del senso del mondo. Chiunque abbia sollevato la «spada di Cesare», si sollevò già contro Cristo.

La leggenda del Grande Inquisitore è la cosa più anarchica e più rivoluzionaria tra tutto ciò che è stato scritto dagli uomini. Non era stato ancora mai pronunciato un giudizio così severo e annichilente sulla seduzione dello stato, non era stata ancora mai rivelata con tale forza la natura anticristica del regno terreno e non c'era ancora mai stata una tale lode della libertà, una tale rivelazione della libertà divina, della libertà dello spirito di Cristo. Ma si tratta di un anarchismo su base religiosa, non un «anarchismo mistico», ma un anarchismo teocratico, è la rivoluzione creativa dello spirito, e non la distruzione e il crollo. È la negazione di ogni potere umano, di ogni divinizzazione della volontà umana, di ogni organizzazione della terra, in nome del potere divino, dell'unione della terra col cielo. E resta oscuro come l'autore del «Grande Inquisitore» abbia potuto difendere l'autocrazia, lasciarsi sedurre dallo stato bizantino.

aA

III.

Infine il Grande Inquisitore si erge alle altezze o si abbassa alle bassezze del pathos satanico; qualcosa di superumano, non di questo mondo, dell'oltremondo risuona nelle sue parole, quando dipinge il suo futuro regno e il suo ruolo in esso:

Ma il gregge si riunirà daccapo, e si sottometterà ancora, e questa volta per sempre. Allora noi daremo loro l'umile, quieta felicità degli esseri deboli, come appunto sono stati creati. Oh, noi li convinceremo alla fine a non inorgogliersi, giacché Tu li hai innalzati e con ciò hai insegnato loro ad essere orgogliosi! Dimostreremo loro che sono deboli, che

sono soltanto dei poveri bambini, ma che *la felicità dei bambini è più dolce di ogni altra*³².

Che si spaventino di queste sinistre parole i moderni costruttori di felicità, i costruttori della terra senza cielo, della vita senza senso, dell'umanità senza Dio! Questa è la terribile profezia dello spirito del male:

Li faremo lavorare, sì, ma nelle ore libere dalla fatica organizzeremo la loro vita come un gioco infantile, con canti in coro e danze innocenti. Oh, concederemo loro anche il peccato, perché sono deboli e impotenti, e così ci ameranno come bambini perché permetteremo loro di peccare! Noi diremo che ogni colpa sarà riscattata, purché la commettano col nostro permesso; diremo che permettiamo loro di peccare perché li amiamo, e che il castigo di questi peccati lo prendiamo su di noi³³.

In queste parole si avverte lo spirito diabolico del non essere: lo temano pure coloro che sono sedotti dai «canti in coro» e dalle «danze innocenti» dei futuri creatori di felicità! Chi sono questi «noi», che prenderanno su di sé il castigo dei peccati? Non più uomini e non eletti tra gli uomini; «noi» è soltanto un modo di esprimersi, «noi» è «lui», è lo spirito del Grande Inquisitore, il diavolo che ha tentato Cristo nel deserto, che si è incarnato alla fine della storia.

I segreti più tormentosi della loro coscienza li porteranno a noi; noi risolveremo tutto, e loro accetteranno la nostra decisione con gioia, perché essa li libererà da una grande fatica e dal terribile supplizio attuale di dover decidere di sé, liberamente. *Tutti saranno felici*, milioni e milioni di esseri, meno un centinaio di migliaia, cioè quelli che li guidano. Perché solo noi, noi che conserviamo il segreto, saremo infelici. Ci saranno miliardi di bambini felici, e centomila martiri, quelli che hanno preso su di sé la maledizione di conoscere il bene e il male. Essi moriranno dolcemente, si spengeranno dolcemente nel Tuo nome, e oltre la tomba troveranno soltanto la morte. Ma noi manterremo il segreto, e per la loro felicità li culleremo nell'idea di una ricompensa celeste ed eterna. *Poiché, se anche ci fosse qualcosa nell'altro mondo, non sarebbe certo per quelli come loro*³⁴.

32. *Ivi*, p. 236 [trad. it. cit., p. 375].

33. *Ibidem*.

34. *Ibidem* [trad. it. cit., pp. 375-376].

Questi «centomila martiri» sono soltanto un'immagine artistica, nell'ultimo conto metafisico di questi martiri, «che hanno preso su di sé la maledizione di conoscere il bene e il male», ne risulterà soltanto uno, questo «padre della menzogna» che ha tentato nel deserto, lo spirito metafisico del Grande Inquisitore. Il Grande Inquisitore avrebbe voluto rendere gli uomini indegni dell'«altro mondo». Nelle sue ultime parole è come se si svelasse il suo mistero: è il mistero del *non-essere definitivo*, la negazione dell'eternità, la mancanza di fede nel senso del mondo, in Dio. Il segreto dei «centomila martiri» lo conoscono coloro che seguono Cristo, che hanno intuito il senso della vita universale, ma è nascosto ai «miliardi di bambini felici».

Naturalmente, né nel positivismo, né nel socialismo, né nella religione, che si sta concependo, di un'umanità terrena liberata dal senso universale, non c'è ancora il quadro che dipinge il Grande Inquisitore, ma quella via è già la *sua* via. Gli uomini hanno già desiderato di essere liberati «da una grande fatica e dal terribile supplizio attuale di dover decidere di sé, liberamente». Il positivismo si è già liberato di queste sofferenze, ha già rifiutato per gli uomini la soluzione personale e libera; si tratta di una delle astuzie del Grande Inquisitore. Lo stato terreno assoluto, che rinasce di nuovo nell'escatologia della socialdemocrazia, è un'altra sua astuzia: «tutti saranno felici». Ma questo principio oltremondano, metafisico, del male, del non-essere e della schiavitù si trova in uno stato di instabilità storica; lo spirito del Grande Inquisitore non ha avuto ancora la sua incarnazione definitiva e estrema, è misterioso, bisogna svelarlo sotto diverse maschere. Gli uomini che oggi si lasciano incantare dallo spirito del Grande Inquisitore, non sono ancora i «bambini felici», non si sono ancora «sottomessi». Questi uomini più di tutti si inorgogliscono, più di tutti si ribellano, deificano soltanto se stessi, soltanto il proprio umano. Ma la divinizzazione dell'umano, l'autodeificazione dell'uomo porta in modo fatale, per la legge della dialettica mistica, alla divinizzazione di un superuomo. Gli uomini, fatti prigionieri dalla felicità infantile del Grande Inquisitore, risulteranno schiavi, esseri miseri e sentiranno la necessità di una sottomissione finale. Qualcosa del genere si intravede già sui volti delle masse ipnotizzate dalle idee più radicali e apparentemente liberatrici. L'umanità, trasformata in gregge, si calmerà, smetterà di

vantarsi, si inchinerà alla fine al Grande Inquisitore e sarà ristabilita l'autocrazia.

Lo spirito del Grande Inquisitore si prepara una giustificazione per il giudizio universale.

Allora io mi alzerò in piedi e Ti additerò *i miliardi di bambini felici, che non hanno conosciuto il peccato*. E noi, noi che per la loro felicità ci siamo caricati dei loro peccati, noi ci leveremo in piedi dinanzi a Te e Ti diremo: «Giudicaci, se puoi e osi». Sappi che io non Ti temo. Sappi che anch'io sono stato nel deserto, anch'io mi son cibato di locuste e di radici, anch'io benedicevo la libertà con la quale Tu avevi benedetto gli uomini, anch'io mi preparavo a entrare nel numero dei Tuoi eletti, nel numero dei bravi e dei forti, con l'ansia di «completare il numero». Ma mi svegliai, e non volli servire la causa della follia. Ritornai e mi unii alla schiera di quelli che *hanno corretto la Tua opera. Lasciai i superbi e ritornai fra gli umili, per la felicità di questi umili*. Quello che Ti ho detto si avvererà, e il nostro regno sarà edificato³⁵.

Rifiutò l'eternità in nome della «felicità di migliaia di milioni di uomini», la felicità degli umili, di tutti, la preferì al fine superbo di «completare il numero» degli eletti, di conquistare il cielo. Questa giustificazione è già addotta da coloro che sono stati corrotti dallo spirito del Grande Inquisitore, essi ci lanciano già il rimprovero di aver dimenticato la «felicità» di milioni di persone, la condizione di «tutti» sulla terra, essi sono fieri di essersi «svegliati e non aver voluto servire la causa della follia». Ma gli uomini sedotti dal Grande Inquisitore non sono così significativi e possenti come lo stesso Grande Inquisitore nella rappresentazione di Dostoevskij, un tipo ideale e tragico; tutti questi contemporanei non sono stati nel deserto e non hanno benedetto la libertà. La nostra epoca non crea titani, non si riesce a trovare in essa un Grande Inquisitore in un'immagine di affascinante «martire» per altri suoi tratti «tormentato da una grande angoscia, e che ami davvero l'umanità»³⁶; ma di piccoli Grandi Inquisitori è pieno il nostro mondo.

E chi sa, può darsi che questo vecchio maledetto, che ama l'umanità così a modo suo e così ostinatamente, riviva

35. *Ivi*, pp. 236-237 [trad. it. cit., p. 376].

36. *Ivi*, p. 238 [trad. it. cit., p. 378].

anche oggi, in un'intera schiera di questi vecchi; e che esista non per caso, ma per un accordo, per un'alleanza nascosta, organizzata già da molto tempo allo scopo di custodire il segreto, di nascondere agli uomini deboli e disgraziati per farli felici³⁷.

La protezione del segreto, l'occultamento del senso della vita in nome della felicità degli uomini, in nome della costruzione di un edificio per loro: ecco la profonda tendenza che si manifesta alle diverse estremità della cultura moderna. I vecchi statalisti, conservatori, e i nuovi statalisti, rivoluzionari, gli agnostici della vecchia chiesa dell'autorità e della nuova chiesa del positivismo, i custodi della vecchia torre di Babele e i costruttori della nuova vogliono allo stesso modo tenere nascosta agli esseri umani la verità sul senso dell'ordinamento dell'universo, giacché temono i risultati di questa scoperta, temono la parola che può distruggere la loro costruzione. Se nell'occultismo c'è qualcosa di serio, questa è la stessa tentazione del Grande Inquisitore, l'occultamento del segreto e la guida di milioni di bambini. La nuova coscienza religiosa risponde a tutti i piccoli e grandi inquisitori del mondo: la rivelazione agli esseri umani del mistero del senso delle cose, la rivelazione della *verità* assoluta e eterna è superiore a tutto nel mondo, superiore alla *felicità* degli uomini, superiore a ogni costruzione umana, superiore alla tranquillità, superiore al pane terreno, superiore allo stato, superiore alla stessa vita in questo mondo. Al mondo dev'essere comunicata la parola di verità, la verità oggettiva dev'essere rivelata, a qualunque costo, e allora l'umanità non morirà, ma si salverà per l'eternità, qualunque sofferenza temporanea debba sopportare. Gli uomini non sono un gregge insensato, non sono animali deboli, spregevoli, che non potrebbero sopportare il peso della rivelazione del segreto, gli esseri umani sono figli di Dio, per loro è preparata una missione divina, essi sono in grado di sopportare il peso della libertà e possono contenere il senso del mondo. La persona umana ha un significato assoluto, in essa trovano posto i valori assoluti, e attraverso la libertà mistica realizza la sua vocazione assoluta. Dal disprezzo verso l'individuo, dalla mancanza di rispetto per i suoi infiniti diritti, dalla passione di tutelare l'essere umano e privarlo

37. *Ivi*, p. 239 [trad. it. cit., p. 379].

della sua libertà e del suo onore, tentandolo con la felicità e la quiete, si riconosce lo spirito del Grande Inquisitore. L'amore per l'essere umano non è la *tutela* su di esso, la guida e il dominio sull'uomo, come non è pietà; l'amore non è compatibile con il disprezzo e la sfiducia nell'uomo; l'amore è l'unione e la fusione con i propri simili nello Spirito, non identici, ma pari per dignità e riconoscimento, l'attrazione trascendente per la natura che ti è prossima, in cui credi e che veneri nell'Unico Padre. Dalla libertà e dall'amore, dal libero amore, dall'unione degli uomini in Dio, si riconosce lo spirito contrapposto al Grande Inquisitore.

Il peccato originale metafisico, sovramondano, fu l'allontanamento di tutti gli esseri del mondo dalla Fonte Assoluta dell'essere pieno e eterno, dalla Fonte della loro unione in una magnifica armonia. Il risultato di questo allontanamento fu la scomposizione dell'essere nelle sue parti costitutive, la sua atomizzazione, una separazione straziante, un caos e insieme una subordinazione violenta delle parti di questo essere, una sottomissione alla necessità, alle "leggi" della natura, una rigidità tormentosa. E due principi sono in lotta nel mondo: 1) il principio della liberazione di tutti gli esseri del mondo dalla dipendenza servile, dalla necessità, dalla conformità a leggi imposta dall'esterno, e dell'unione di tutti gli esseri, di tutte le parti del mondo attraverso l'amore nell'armonia, nell'essere eterno e smisuratamente ricco e 2) il principio della continua atomizzazione, della dissoluzione interiore di tutti gli esseri e parti del mondo e l'unione esteriore, apparente, per una via violenta, una combinazione attraverso la necessità. Il trionfo del primo principio conduce sulla via dell'unificazione del mondo con Dio, della vittoria sulla morte e dell'affermazione dell'essere; il trionfo del secondo principio conduce sulla via del definitivo allontanamento del mondo da Dio, sulla via del non-essere e della morte che vince su tutto. Il compito universale, che nelle diverse epoche prende diverse forme concrete, è il superamento della lacerazione interiore e della combinazione esteriore attraverso l'unificazione interiore e la liberazione da ogni necessità³⁸.

aA

101

38. [N.d.A.] Questa concezione del processo universale è legata a una determinata dottrina metafisica, identica alla rivelazione religiosa. L'esistenza della materia, della necessità materiale e la conformità alle leggi naturali si può spiegare con la dissoluzione metafisica,

Ci possono dire: perché parlare così tanto del problema del male nel futuro, quando nel passato e nel presente c'è già un male terribile? Non è bene parlare della possibilità della tentazione del pane terreno, quando bisogna nutrire, quando gli uomini non hanno pane abbastanza. È sempre lo stesso argomento secondo cui la verità a volte può e deve essere celata, non bisogna sempre contagiare gli uomini, esiste qualcosa di superiore alla verità: il pane terreno. Prima nutriteci, poi parlate del senso della vita, del male del futuro. Così parlano quelli che sono stati già sedotti. Ma noi diciamo: per nutrire senza avvelenare, bisogna afferrare il senso della vita, la verità deve essere aperta a tutti per liberare gli uomini dalle tentazioni, per risolvere il problema del pane essenziale, il problema della libertà di coscienza, il problema dell'unione universale degli uomini. Non soltanto voi, ma anche noi vogliamo per l'umanità pane, libertà e unione, ma crediamo che tutto si risolva soltanto su quella via in cui si rivela il senso della vita e il suo ultimo fine, la verità assoluta, si pone al di sopra della felicità, e si ottiene il pane celeste. C'è un male elementare, primitivo: la subordinazione iniziale nella storia del mondo, la ferinità, l'isolamento. Questo male svanisce a poco a poco, l'umanità se ne libera nel progresso del mondo, ma la fonte stessa del male non viene superata, non è vinta, la radice rimane non divelta, giacché l'esito definitivo e la piena soluzione è possibile soltanto nel processo sovrastorico e sovrumano. Il male metafisico si reincarna in nuove forme, appare in immagini meno animalesche, servili e caoticamente disperse. L'apparente, illusoria umanità, la liberazione e l'unificazione degli uomini camuffano il male del futuro, un male complesso e definitivo, non così visibile per noi come il male ferocemente primitivo. L'autocrazia russa con la sua politica disumana e senza dio, con le pene, le prigioni, il vilipendio dell'individuo e i *pogromy* delle Centurie nere³⁹, è un residuo del male primitivo, della ferinità originaria, della schiavitù, da cui il mondo si libera nella sto-

aA

l'atomizzazione delle parti dell'essere, il dissidio e l'alienazione interiore, e la conseguente sottomissione esteriore delle monadi, la coesione fatale di parti estranee. Tutto il mondo (non io) mi opprime, è necessario per me, perché la mia monade non si è fusa amorevolmente con la libertà delle altre monadi.

39. Le «Centurie nere» erano gruppi di estrema destra, attivi in Russia tra il 1905 e il 1917, su posizioni monarchiche, sciovinistiche e antisemite. A loro si attribuiscono diversi *pogromy*. Le «Centurie nere» furono dichiarate illegali dopo la rivoluzione di febbraio 1917.

ria. Ciò che è malvagio, ferino, nello stato assoluto, violento, è evidente a qualsiasi osservatore; il male del passato è nudo, rivelato e sta vivendo i suoi ultimi giorni. Il caos primitivo si è messo in movimento nella spontaneità della rivoluzione russa, e la reazione a essa inonda la terra di sangue, ma in questo caos sanguinoso non c'è ancora l'orrore definitivo. Nell'avvenire non sarà più lo stato dispotico a tormentare la persona umana, non ci saranno più tali ferocie, assassini e ruberie, non configgeranno chiodi nelle teste degli uomini, come è accaduto per il disonore dell'umanità, nel xx secolo, nel *pogrom* di Belostok⁴⁰. Abbiamo di fronte ancora una lunga strada di liberazione dal male originario, ma su questa strada l'umanità subirà la tentazione di un male più raffinato, il male finale.

Il Grande Inquisitore di Dostoevskij ha un involucro medievale, arde sui roghi, e questo è ancora la ferinità primitiva, il male elementare, ma lo spirito dei suoi discorsi è già imbevuto del male finale, del male ultimo. C'è la vecchia autorità, che ha soggiogato la coscienza libera, ma sta arrivando un'autorità nuova, che la soggioga definitivamente; c'è la vecchia Spada di Cesare, feroce fino alla ferinità, che ricorre alla violenza, ma sta arrivando una nuova Spada di Cesare, la divinizzazione dello stato futuro, del formicaio felice, in cui gli uomini saranno definitivamente privati della libertà e ridotti al non essere. Con il male del passato, il male iniziale, e il male del futuro, il male definitivo, con la ferocia iniziale e la ferocia a venire bisogna combattere allo stesso modo, si deve rivelare la verità, cercare il senso, per procedere sulla via del bene assoluto, della libertà non sedotta da nulla, procedere verso l'essere definitivo e eterno. Ecco perché parleremo così tanto dello spirito del Grande Inquisitore, così distingueremo l'umanità futura. Abbiamo già indicato i due principi della storia universale: la libertà è superiore alla felicità, l'amore per Dio è superiore all'amore per l'uomo e quest'ultimo è deducibile soltanto dal primo; il pane celeste è superiore al pane terreno e quest'ultimo è deducibile soltanto dal primo; la libertà della coscienza è superiore all'auto-

aA

103

40. Tra il 14 e il 16 giugno 1906 nella cittadina polacca di Belostok, allora sotto il governo russo, si scatenò un pogrom particolarmente feroce, nel corso del quale si registrarono più di 80 vittime (secondo alcune fonti fino a 200) e altrettanti feriti, e vennero devastati centinaia di negozi e abitazioni.

rità, il senso dell'essere è superiore al fatto stesso dell'essere e quest'ultimo è deducibile soltanto dal primo. Respingere le tentazioni del Grande Inquisitore, del principe di questo mondo e del suo regno, è il nostro filo conduttore. Vogliamo risolvere il problema del pane terreno senza lasciarci sedurre da esso, senza respingere nel suo nome il pane celeste; vogliamo risolvere il problema dell'adorazione di Dio senza lasciarci sedurre dall'autorità e dai miracoli esteriori, senza rinunciare alla libertà della coscienza; vogliamo risolvere il problema dell'unione degli uomini, dell'armonia sociale, senza lasciarci sedurre dalla Spada di Cesare e dai regni di questo mondo, conservando la libertà dell'individuo.

IV.

Nella nostra epoca c'è una grande mania demoniaca. Il demonismo moderno nella sua essenza è un fenomeno serio, che non si può scacciare con vecchie idee, che non si supera con la predicazione di odiose virtù. Ma spesso esso si trasforma in una moda superficiale. Si è formato un modello di orientamenti demonisti, con frasi imparate a memoria, ripetute da gente vuota, incapace di sforzi creativi. Il decadentismo, in cui sempre più chiaramente si è espresso il demonismo moderno, è una crisi molto profonda dell'anima umana e una corrente molto seria nell'arte; ma gli orientamenti decadenti di cui si è infettata la folla si sono trasformati in un'intollerabile banalità; ciò che era insorto contro ogni tradizione, contro le vecchie forme, le vecchie divinità, è diventato esso stesso *routine*. Il decadentismo, una volta calmatosi, irrigiditosi nella vita quotidiana, e il demonismo compiaciuto, trasformatosi in un dogma gradevolmente solleticante, sono volgarità. Un tormento e una pena, sconosciuti all'antichità, hanno colorato questa condizione transitoria e critica dello spirito umano. Ma un tedio angoscioso si nutre di queste frasi imparate a memoria, involgaritesi: la divinizzazione di se stessi e dei propri vissuti istantanei, il disgusto di Dio in nome della propria libertà assoluta, l'esaltazione del superuomo, che trasforma gli altri uomini in mezzo di autoaffermazione, la negazione della ragione in nome degli umori soggettivi, la celebrazione della bellezza del male ecc. ecc. Il demonismo parla di cose sante e grandi: della persona, del suo significato assoluto, della libertà, della bellezza e molto altro ancora. Ma che farsa penosa ne viene fuori come

risultato! L'adorazione di sé è sempre ignobile. Il demonismo alla fin fine sminuisce i valori e perciò conduce alla grettezza piccolo-borghese, svuota la vita quotidiana, non crea nuove tavole della legge. La libertà presa astrattamente, vuota, la libertà non *per* qualcosa, è schiavitù, assenza di carattere e di personalità. La libertà deve avere il suo oggetto, deve essere tesa verso qualcosa.

Nietzsche ha sedotto molti e ha creato una mandria di nietzschiani, una mandria di «superuomini» microscopici. Ma il demonismo di Nietzsche è un fenomeno enorme, davvero nuovo, enormemente importante per la nuova coscienza religiosa. Di Nietzsche non ci si può sbarazzare così facilmente, come pensava di sbarazzarsene Vl. Solov'ev⁴¹. Le vecchie medicine non funzionano con le malattie nuove. Tutta la complessità e la profondità del problema di Nietzsche sta nel fatto che egli fu un così devoto demonista, come anche Byron, che la lotta con Dio in loro non è una forza oscura, malvagia, ma un temporaneo oscuramento della coscienza religiosa per dei buoni cambiamenti creativi della spontaneità religiosa dell'essere umano. La nuova esperienza dell'umanità, infinitamente importante per la pienezza della coscienza religiosa, non è ancora stata meditata, non si è ancora unita con la ragione, con il Logos: ecco dove sta la follia del demonismo devoto. Tale è Ivan Karamazov, tali sono molti uomini dell'età moderna, che attraversano una grave crisi, che si piegano sotto il peso della complessità non ancora ripensata; la loro lotta contro Dio non è un'avversione metafisica a Dio e la scelta finale del male; questi uomini cercano, vanno a ripulire il cammino per l'umanità; lo Spirito Divino è presente in loro invisibilmente e inconsapevolmente e gli errori della loro coscienza saranno loro perdonati. Secondo le parole di Cristo saranno salvati quelli che lottano con Dio, senza aver bestemmiato contro lo Spirito Santo. Anche Giobbe lottò con Dio. Senza questa lotta con Dio non c'è una ricca vita mistica e una libera scelta religiosa. Tutti i nuovi martiri dello Spirito, tutti coloro che si tormentano e cercano, già insoddisfatti di una verità religiosa unilaterale, parziale, incompleta, che preferiscono il battito di una nuova

aA

105

41. Sulla fortuna di Nietzsche in Russia e in particolare sulle obiezioni di Solov'ev, cfr. B. G. ROSENTHAL (a cura di), *Nietzsche in Russia*, Princeton U. P., Princeton 1986, pp. 65-67.

vita religiosa, non ancora creata, bestemmiano forse contro lo Spirito Santo? Può darsi che ciò che ancora non è stato decifrato, che è segreto e attraente nel demonismo, sia uno dei lati della divinità, uno dei poli del bene, e sarà compreso soltanto nella sintesi religiosa della fase finale della dialettica mistica dell'essere.

Il Grande Inquisitore bestemmia contro lo Spirito Santo e la sua lotta con Dio è l'odio definitivo per Dio. Il disgusto per Cristo è nascosto nella profondità metafisica del suo cuore. Dietro di lui bestemmiano così in molti, che dicono «Signore, Signore» e crocifiggono Cristo col nome di Cristo sulle labbra. I servitori ufficiali della chiesa, i moderni scribi e farisei, i neri sommi sacerdoti, che benedicono i delitti di questo mondo, se sono compiuti da chi detiene il potere, i clericali come Pobedonoscev⁴², tutti questi piccoli inquisitori, sono agenti del Grande Inquisitore, nel loro cuore voltano le spalle a Cristo e compiono un vilipendio dello Spirito. Com'erano devoti in confronto a loro, com'erano vicini a Cristo Nietzsche e gli altri che lottano con Dio; il pagano Goethe si salvò nello Spirito, giacché non Lo bestemmì. E d'altra parte nella personalità di Karl Marx c'era un attaccamento molto maggiore al principio malvagio, un amore molto più grande per il mondo al di fuori e contro Dio, che non in Byron, in Nietzsche, in Ivan Karamazov e in altri lottatori contro Dio. Marx credeva soltanto alla forza creativa del male; il bene per lui nasceva dal male e desiderava costruire l'umanità terrena attraverso una via «malvagia», renderla felice privandola della libertà di scelta, della libertà religiosa di coscienza. Proprio come Pobedonoscev, che anch'egli crede soltanto nella via «malvagia», la via della violenza e dell'odio, e vuole salvare l'umanità con la violenza, creare una felicità obbligatoria, respingendo i liberi doni dello Spirito Santo. Obbligare forzatamente l'umanità alla felicità, creare una buona armonia attraverso un malvagio antagonismo, l'inimicizia, l'odio e la disgregazione dell'umanità in parti,

42. K. P. Pobedonoscev, professore di diritto civile all'Università di Mosca, divenne un'importante figura politica negli ultimi decenni del XIX secolo, esercitando una significativa influenza sulle politiche reazionarie di Alessandro III e Nicola II. Autore del Manifesto dell'8 marzo 1881 *Sulla stabilità dell'autocrazia*, dal 1880 al 1905 occupò la carica di Procuratore superiore del Santo Sinodo. Si ritirò dalla vita pubblica dopo l'emanazione del Manifesto del 17 ottobre 1905.

conferire agli uomini soltanto la libertà *necessaria*, in questo sta tutto il pathos di Marx. Nella sua personalità e nello spirito dei suoi scritti sono chiaramente visibili i tratti di un cupo demonismo, che sgorga dalla sua volontà metafisica, dall'odio del suo cuore verso Dio, dall'attaccamento all'essere temporale e insensato e dalla brama di farne un essere forte, divinamente potente. In Marx c'era l'odio per l'eternità; in demonisti come Bayron e Nietzsche c'era un'ansia di eternità. Ecco perché in Marx e nel marxismo vedo i tratti del Grande Inquisitore e non li vedo in Nietzsche, né in Byron, e neppure in Ivan Karamazov che racconta la leggenda del Grande Inquisitore, lode di Cristo. L'ateismo ispirava Marx, costituiva lo spirito del suo sistema di organizzazione terrena dell'umanità⁴³. Marx prese questo ateismo da Feuerbach, ma in lui non c'è l'originale religiosità di quest'ultimo. L'ateismo di Marx non è pena e ansia, ma una gioia rabbiosa che Dio non ci sia, che finalmente ci si sia allontanati da Dio e sia «diventato possibile pensare davvero alla felicità degli uomini»⁴⁴. Il disprezzo di Marx per gli uomini, per la *persona* umana, non ha limiti, per lui non esiste l'uomo con il suo mondo interiore, l'individuo non ha nessun valore, benché la felicità dell'umanità (del proletariato, divenuto umanità), la sua organizzazione secondo le leggi della necessità, fosse divenuta il suo sogno. Il Grande Inquisitore in Marx disprezza l'individuo altrettanto quanto il Grande Inquisitore nel cesarismo assoluto, nel dispotismo statale o religioso. Certamente, Marx ha afferrato la «spada di Cesare». Ma i marxisti spesso sono bambini innocenti, molto ben intenzionati e ancora inconsapevoli dello spirito del loro maestro.

Il demonismo appare in due forme all'apparenza contrapposte: nella forma della divinizzazione della persona, della sua affermazione illimitata, e nella forma del disprezzo della persona, della sua illimitata negazione. Ma entrambe le forme di demonismo si assomigliano e in ultima istanza si appoggiano allo stesso modo sull'*impersonalità*, sulla negazione del significato assoluto e della predestinazione della persona.

43. [N.d.A.] Cfr. il saggio di S. BULGAKOV, *Karl Marks, kak religioznyj tip*, «Moskovskom Eženedel'nik», 1906 [trad. it. *Karl Marx come tipo religioso*, in Id., *Il prezzo del progresso*, cit., pp. 135-164].

44. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 229 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 365].

Una persona è divinizzata, le altre le trasforma in mezzo, ma perciò essa stessa cessa di essere una persona, cade in potere di una forza impersonale. La tentazione del demonismo definitivo, del male mistico (non quello che è un aspetto del Divino non ancora rivelato alla coscienza) è la tentazione del non essere, è inganno e menzogna. Il più profondo fondamento psicologico-trascedente del demonismo davvero senza Dio è la schiavitù, la ribellione dello schiavo, che non conosce gli obblighi della nobiltà, che prova rancore per ciò che è smisuratamente grande. Si tratta, naturalmente, della servitù dello spirito e della nobiltà della mente, in questo caso le categorie sociali non c'entrano per nulla. Al contrario di Nietzsche io penso che il demonismo, e non il cristianesimo, sia la morale degli schiavi. Si ribellano contro Dio gli *schiavi* di Dio, i *figli* di Dio lo amano. La psicologia degli schiavi è capace di concepire il rapporto con Dio soltanto come sottomissione; tutto le sembra asservimento, giacché essa è interiormente non libera. I sentimenti da schiavi del demonismo si rivelano nel fatto che esso comprende e avverte così bene la *sottomissione* a Dio e altrettanto non comprende e non avverte la *libertà dell'amore* per Dio. La venerazione per ciò che è superiore è una cosa bellissima. Ma questa intimità dell'amore libero, della scelta libera di ciò che è più caro per noi, più proprio, è direttamente opposta a ogni schiavitù, alla sottomissione da schiavi e alla ribellione da schiavi contro ciò che si è reso troppo lontano e troppo alto.

La persona che divinizza se stessa, respinge ogni essere superiore, non riconosce nulla al di fuori di sé, va evidentemente verso il non essere, si priva di ogni contenuto, marci-sce, si trasforma in vuoto. Affermare la propria persona significa riempirla di infinito contenuto, assorbire in sé l'essere dell'universo, legarsi all'essere infinito. Ogni preoccupazione dell'individuo è vuota, se non ha per argomento, per oggetto, l'essere universale, la uni-totalità universale⁴⁵. Fare di se stesso il proprio più forte desiderio, riconoscere se stessi come il proprio fine ultimo, significa annientarsi. Vedere in tutto il

aA

45. Berdjaev usa qui il termine *vseedinstvo*, che esprime il concetto dell'unità organica del mondo nel suo insieme, introdotto da V. S. Solov'ev e da lui sviluppato in una specifica corrente filosofica, appunto la «filosofia dell'Unitotalità» a cui si richiamano numerosi filosofi religiosi tra i due secoli. Cfr. la voce «Unitotalité» in M. MASLIN e F. LESOURD (a cura di), *Dictionnaire de la Philosophie Russe*, L'Age d'Homme, Lausanne 2010, pp. 919-926.

mondo soltanto i propri stati soggettivi, riconoscere, come Max Stirner, tutto il mondo soltanto come propria proprietà, significa distruggere la propria personalità, come realtà oggettiva, unica nel mondo. Se non c'è Dio come essere unitotale, pieno e armonico, se Dio non è il mio ultimo amore, il fine ultimo, l'oggetto di tutti i *miei* sforzi, non è *mio*, allora non c'è neppure la mia personalità, essa si priva del contenuto infinito, è vuota nelle sue aspirazioni, povera nella sua solitudine. *Possedere Dio significa essere infinitamente ricco, ritenersi Dio significa farsi infinitamente povero.* Io non possiedo nulla, sono vuoto e senza contenuto, se divinizzo il mio finito, limitato, temporale, se amo più di ogni altra cosa ciò che è umano in me. Perciò l'autoaffermazione "demoniaca" dell'individuo è un autoinganno, dietro a cui si nasconde l'annientamento della persona, la negazione della realtà oggettiva della persona, si nasconde l'impersonalità. L'individualismo demoniaco è prima di tutto la negazione dell'*individualità* attraverso la sua montatura egoistica, l'inclinazione alla spersonalizzazione e al non essere. Su questa strada la morte non si vince mai. Essere una persona, un'individualità significa definire la propria particolare missione nell'ordine del mondo, affermare la pienezza del proprio essere unico nell'essere universale, significa nutrirsi della linfa della vita divina. L'individualità deperisce per il desiderio egoistico di occupare non il proprio posto, per lo sforzo ignobile e invidioso di essere al di sopra di tutti. Considerarsi Dio è la perdita della stessa sensazione di personalità e dell'idea di una missione individuale; in questo non c'è nulla di individuale: è il desiderio di ogni schiavo, che si ribella alla sottomissione, ma non è ancora capace di venerazione. Contrapporre la propria persona a Dio è un enorme malinteso e deriva dall'oscurità della coscienza e dall'oscurità del cuore. Cercare la libertà da Dio e trovarla nell'affermazione della propria persona naturale, ecco cos'è molto di moda, ma privo di qualsiasi senso. Si può cercare la libertà dal mondo che mi asservisce, dalla natura e dalla conformità a leggi, dallo stato e dalla violenza umana, cercare in Dio la fonte di ogni libertà, ma come cercare la libertà da Dio, quando la mia libertà è il divino in me, è il segno della mia discendenza divina e della predestinazione divina ed è opposta soltanto alla necessità naturale? La ribellione che sorge in me contro la schiavitù, contro la necessità, contro la dipendenza, il principio personale che si innalza in me,

il mio onore, la mia dignità è proprio ciò che in me viene da Dio, la vera immagine e somiglianza di Dio. La mia persona è la mia immagine eterna in Dio, che io sono libero di realizzare o soffocare, è l'idea (nel senso platonico) di me nella Ragione divina. Questa «idea» Divina è un essere ricco e potente, pieno di contenuto prezioso. Ciò che dico qui è la verità fondata parimenti sia dallo sviluppo della coscienza religiosa universale, sia dallo sviluppo della metafisica universale. L'unica Ragione nella sua lunga storia disvela la verità incrollabile che Dio è libertà, bellezza, amore, senso, tutto ciò che sogna l'essere umano, che desidera, che ama, e tutto questo come potenza assoluta, come forza vera.

La persona potente, superumana, che tanto sogna il demonismo, rimpicciolisce fino allo stato sotto-umano, se non riesce a collegarsi con l'essere universale, se non prova in sé la vita universale; nella sua separatezza e autoadorazione essa va verso la povertà, il vuoto e la morte. Il demoniaco nella personalità, se si esclude la lotta santa e auspicabile con Dio, è un essere ingannevole, menzognero, illusorio. Tutto questo ha fondamento nella stessa esperienza umana elementare e originaria. Ogni essere, analizzando i suoi stati, può verificare questa verità. Quando io mi separo dall'essere universale, mi isolo da Dio, mi divinizzo, mi riconosco unico, allora vivo la vuotezza, sento la venuta del non essere, sono povero: questo è un fatto della mia esperienza. Quando mi unisco con l'essere universale, mi avvicino a Dio, vivo dei valori superiori, affermo la mia persona nel processo universale, allora io mi arricchisco, vivo la pienezza, sento l'attrattiva dell'essere. La noia, la noia insopportabile, ecco il sottofondo psicologico del moderno demonismo, ecco la forza diabolica, nota a molti di noi, ma la noia è anche il presentimento del non essere. Quando Svidrigajlov disse a Raskol'nikov le parole funeste: «mi annoio molto»⁴⁶, espresse l'essenza psicologica del demonismo. Il demonismo moderno è la recrudescenza del problema della personalità, ma non l'affermazione della personalità. Il demonismo è la perdita della personalità, la perdita del senso della vita, cioè della propria missione nel mondo. Se, oltre alla noia, c'è anche l'angoscia, l'angoscia

46. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Prestuplenie i nakazanie*, in *Polnoe sobranie sočinenij*, Nauka, Leningrad 1973, t. 6, p. 217 [trad. it. *Delitto e castigo*, Sansoni, Firenze 1958, p. 322].

dell'essere, di un altro mondo e dell'affermazione della propria personalità in esso, allora è pegno di salvezza. Lo spirito del Grande Inquisitore è il demonismo nella vita sociale, il demonismo nei destini storici dell'umanità. E oscuramente su questo alcuni dei più estremi rivoluzionari convergono con i più estremi reazionari.

Nella divinizzazione demoniaca degli istanti non c'è l'affermazione della persona, ma la distruzione della persona, la dissoluzione dell'essere, il passaggio impercettibile al non essere. Nella divinizzazione demoniaca del temporaneo nella storia non c'è l'affermazione dell'umanità, ma c'è il mantenimento della dissoluzione dell'umanità, di nuovo il suo passaggio al non essere. Il riconoscimento del significato assoluto e della predestinazione della persona, il riconoscimento della libertà e dell'amore come vie per la salvezza, la liberazione universale e l'unione universale, ecco da cosa si riconosce lo Spirito Divino. Il disprezzo per la persona, la sua trasformazione in mezzo, il tradimento della libertà per i beni temporali, la via della violenza invece della via dell'amore, il mantenimento della disunione universale attraverso una connessione esteriore, ecco da che cosa si riconosce lo Spirito del Grande Inquisitore, lo spirito diabolico. È un compito importante liberarsi dal demonismo devoto, dal demonismo per assenza di coscienza, far tornare i santi lottatori con Dio, rovesciare le parole demoniache per opere e vissuti non demoniaci. Allora sarà più chiaro in che cosa consiste il male reale del mondo, perché esso non è attraente e gradevole, perché in esso non c'è nessun essere, perché esso non realizza le speranze della persona, ma le soffoca. Più oltre vedremo a che cosa conduce la via demoniaca della società, la via del Grande Inquisitore nella storia, e se sono possibili altre vie⁴⁷.

47. Berdjaev intendeva proseguire la discussione con un altro saggio, presumibilmente sulla medesima rivista, che però non scrisse. Sull'argomento tornò in diverse occasioni, in particolare nel saggio *Duchi russoj revoljucii* (cfr. più oltre) e nell'ottavo capitolo del volume *Mirosozercanie Dostoevskogo*, YMCA-Press, Praga 1923 (trad. it. *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1977).

Economista e sociologo, fu una delle figure di primo piano del cosiddetto “marxismo legale”, la corrente politica e filosofica che alla fine del XIX secolo combinava l’analisi economica e sociale del marxismo con istanze etiche di ispirazione kantiana.

aA

Terminata l’università di Char’kov nel 1888 con la doppia specializzazione di giurisprudenza e fisica e matematica, Tugan-Baranovskij nel 1894 sostenne una tesi di economia all’Università di Mosca sulle *Crisi industriali nell’Inghilterra contemporanea, le loro cause e i loro effetti sulla vita del paese*, che, pubblicata in due edizioni nel 1894 e nel 1900, gli portò grande notorietà. Quattro anni dopo concluse il dottorato in economia politica con un lavoro sulla *Fabbrica russa nel passato e nel presente*. Le sue opere avevano come scopo di rinnovare i principi del marxismo, perché riteneva si dovesse «superare Marx, ma senza metterlo da parte»¹. Nella sua analisi il motore dell’evoluzione storica e sociale erano i bisogni umani, da quelli più bassi fisiologici e sessuali, a

1. M. I. TUGAN-BARANOVSKIJ, *Osnovnaja ošibka abstraktnoj teorii kapitalizma Marksa*, «Naučnoe obozrenie», 1889, 5, p. 973.

quelli più elevati e altruistici. L'economia era intesa come l'attività di trasformazione delle condizioni materiali di esistenza, per creare un ambiente adatto alla soddisfazione dei bisogni umani. Sulla base materiale dell'economia, l'umanità costruiva l'ambiente sociale della comunità, il cui elemento costitutivo era rappresentato, per Tugan-Baranovskij, dalla comunicazione. Secondo la sua visione, nel corso della storia lo sviluppo umano dipendeva sempre meno dall'attività economica pura e semplice, e sempre di più dalla volontà umana cosciente. In questo senso, egli riteneva di dover superare Marx nel considerare la divisione di classe soltanto una delle possibili organizzazioni sociali.

La necessità di passare dal capitalismo al socialismo non si radicava perciò per Tugan-Baranovskij nelle leggi oggettive dell'economia e della storia, ma nella scelta etica. Richiamandosi ai principi kantiani, egli riteneva intollerabile lo sfruttamento degli operai da parte dei capitalisti perché i primi venivano trattati come mezzi e non come fini. La morte del capitalismo era per lui ineluttabile non perché contraddicesse le leggi della storia, ma perché andava contro la natura morale umana. Da parte sua, il socialismo doveva fondarsi in ultimo sul riconoscimento del valore etico dell'essere umano in quanto tale.

Questo stesso principio è alla base della sua analisi dell'opera di Dostoevskij in quanto pensatore morale, che Tugan-Baranovskij paragona al «più grande filosofo dell'età moderna: Kant», prendendo in esame in particolare i tre problemi morali di Dio, del pari valore di tutti gli esseri umani e dell'esistenza del male nel mondo. Tugan-Baranovskij discute ciascuna questione, esaminando le figure-chiave dei romanzi di Dostoevskij: Kirillov nei *Demoni*, che si suicida per provare l'estremo valore della sua autonomia in mancanza di un Dio in cui credere; Raskol'nikov e il Grande Inquisitore, parimenti convinti della disuguaglianza anche morale degli esseri umani, ma diversi nell'atteggiamento verso l'umanità: il primo disprezza e odia gli uomini che considera inferiori, il secondo prova compassione per loro, fino al sacrificio della propria felicità; infine il problema di Ivan Karamazov si mostra superato e risolto nella santità e nell'amore dello *starec* Zosima e di Aleša. Dostoevskij assurge così, per Tugan-Baranovskij, allo statuto di pensatore morale, persino superiore a Kant perché in lui l'astrattezza della teoria si confronta

assai più concretamente con i «difficilissimi problemi della vita pratica».

Convinto delle profonde implicazioni etiche del socialismo, Tugan-Baranovskij non poteva che guardare con preoccupazione agli eventi rivoluzionari. Dopo la rivoluzione di febbraio, riparò in Ucraina e lì, fino al gennaio 1918 occupò il posto di ministro delle finanze nella Rada Centrale. Il suo ultimo sforzo fu però, ancora una volta, di teoria economica: nel 1918 pubblicò *Il socialismo come dottrina positiva*, in cui proponeva un sistema economico che avrebbe dovuto conciliare individuo e società, senza che l'uno dovesse sottomettersi all'altra o viceversa. Da una parte lo Stato avrebbe dovuto conservarsi come istanza organizzativa centrale dell'economia e della vita culturale della società, ma dall'altra avrebbe dovuto armonizzarsi con l'autogestione e il controllo diretto dei produttori in tutti gli ambiti non direttamente regolati dal centro. Tugan-Baranovskij aveva fiducia che, nelle rinnovate condizioni economiche e sociali, gli esseri umani avrebbero maturato nuovi valori, ispirati al desiderio di bellezza, armonia e conoscenza. Tuttavia il dolore e la sofferenza non avrebbero mai potuto essere del tutto cancellati dal mondo e dunque neppure il socialismo avrebbe in ultimo significato la realizzazione della felicità.

Tre grandi problemi etici. La concezione morale di Dostoevskij

Tra gli scrittori russi Dostoevskij è più di tutti lo scrittore del futuro. Durante la sua vita quasi non fu compreso; in lui videro un romanziere di talento, apprezzarono la sua difesa degli «umiliati e offesi», ma non sospettarono affatto che fosse un pensatore geniale. Per molti egli fu fino alla fine soltanto un «talento feroce»² e un saggista di indirizzo slavofilo-reazionario. Le prime opere di Dostoevskij, in cui la sua concezione del mondo si andava soltanto formando e che ci sembrano ora del tutto insignificanti a confronto di ciò che egli offrì in seguito, ebbero un successo fragoroso, a cui seguì un rapido raffreddamento nei confronti dello scrittore sia da parte del pubblico, sia da parte delle figure-guida dell'opinione sociale, come Belinskij e il suo circolo³. In seguito la sua popolarità come romanziere iniziò a crescere, nella completa ignoranza, tuttavia, del contenuto più profondo dei suoi grandiosi romanzi. In *Delitto e castigo* notarono soltanto l'«idea umanitaria»⁴ che il delinquente non è sempre uno scellerato; l'*Idiota* non fu assolutamente compreso e passò quasi inosservato, mentre i *Demoni* suscitarono indignazione, come una pasquinata contro i liberali e i rivoluzionari. E soltanto verso la fine della vita di Dostoevskij l'*intelligencija* russa quasi involontariamente e incoscientemente prese a subire sempre di più il fascino del grande scrittore, come ha mostrato il successo del suo discorso su Puškin, unico nel suo genere e senza paragone in Russia, che è improvvisamente divenuto un vero evento: il genio, anche soltanto per un istante, ha conquistato la

aA

115

2. N. K. MICHAJLOVSKIJ. *Žestokij talant*, cit..

3. Il critico letterario V. G. Belinskij aveva molto apprezzato le prime opere di Dostoevskij, lo aveva introdotto nel suo circolo e ne aveva influenzato le giovanili simpatie rivoluzionarie. Nel *Diario di uno scrittore*, molti anni più tardi, Dostoevskij raccontò: «Io ero già stato iniziato nel '46, da Belinskij, a tutta la verità di questo futuro "mondo rinnovato" e alla santità della futura società comunista» (F. M. DOSTOEVSKIJ, *Dnevnik pisatelja 1873*, in Id., *Polnoe sobranie sočinenij*, Nauka, Leningrad 1980, t. 21, p. 131 [trad. it. *Diario di uno scrittore*, cit., p. 198]). I rapporti personali si guastarono già nello stesso 1846, quando Belinskij giudicò il racconto *Il sosia* non del tutto riuscito. Il critico morì giovanissimo nel 1848; per Dostoevskij divenne un simbolo del vituperato pensiero socialista.

4. Così si era espresso Belinskij, per la verità a proposito di *Povera gente* (V. G. BELINSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, AN SSSR, Moskva 1955, t. IX, p. 554).

folla, persino una folla così insensibile come quella con cui aveva a che fare.

Ai nostri giorni Dostoevskij richiama su di sé sempre maggiore attenzione. Ma il suo significato storico-universale è ancora poco riconosciuto; da noi iniziano appena a comprenderlo e in Occidente egli suscita più curiosità che effettivo e profondo interesse. E invece, se nell'ultimo mezzo secolo c'è stato uno scrittore necessario e importante in egual misura per ogni contemporaneo, di qualunque nazionalità, è proprio il creatore dei *Fratelli Karamazov*. Nonostante il suo legame straordinariamente stretto con la Russia, Dostoevskij appartiene esclusivamente alla Russia tanto poco quanto Shakespeare all'Inghilterra o Goethe alla Germania. In questo senso egli è ancora tutto nel futuro; e forse passeranno molti decenni prima che il mondo civilizzato scopra Dostoevskij, lo riconosca, lo comprenda e se ne innamori.

Molte volte Dostoevskij è stato paragonato a Nietzsche. E in effetti molte sue pagine anticipano le idee predilette del filosofo tedesco; ma in generale e nell'insieme la concezione del mondo del nostro scrittore, ben costruita e compiuta, ha soltanto alcuni punti di contatto con il fuoco d'artificio bizzarro e paradossale del pensiero di Nietzsche. Per Dostoevskij le idee di Nietzsche furono soltanto una delle tappe superate del suo sviluppo intellettuale, più precisamente, uno degli angoletti del suo proprio regno filosofico. E se si vuole proprio confrontare Dostoevskij con qualche filosofo dell'Occidente, allora bisognerebbe piuttosto confrontarlo con il più grande filosofo dell'età moderna: Kant.

È difficile supporre una diretta influenza di Kant sull'autore dei *Karamazov*; i due sono troppo diversi per carattere spirituale. Il precisissimo professore tedesco, equilibrato, tranquillo, completamente immerso nei suoi interessi intellettuali, che condusse con la precisione di una buona macchina la sua vita estremamente regolare e racchiusa in immutabili cornici esteriori, non aveva nulla in comune con la natura appassionata e irrequieta di Dostoevskij, che sempre e in tutto «oltrepassava il limite». Ma Kant fu il massimo interprete filosofico di quella concezione del mondo caratteristica di tutta la storia moderna dai tempi del Rinascimento, che riconosceva come massimo sacrario della vita la persona umana; la stessa concezione del mondo espressa Dostoevskij in figure artistiche senza precedenti per forza e brillantezza

nella letteratura mondiale. La concezione del mondo di uno fu la concezione del mondo anche dell'altro, e a ciascuno di loro in egual misura fu suggerita dallo spirito di tutta la nostra epoca storica. Ecco perché le immagini più strabilianti di Dostoevskij costituiscono una sorta di commento artistico alla filosofia morale di Kant; un commento e al tempo stesso uno sviluppo e un approfondimento.

L'idea centrale della filosofia morale di Kant è l'idea dell'infinito valore della persona umana; come conclusione naturale ne deriva l'idea del pari valore di ogni individuo, giacché l'infinito è pari all'infinito. Ma, pur avendo formulato questa idea con piena chiarezza, Kant non ne diede uno sviluppo definitivo e non mostrò la soluzione dei difficilissimi problemi della vita pratica dal punto di vista di quell'idea. Proprio questo fece invece Dostoevskij, e in questo sta il suo immortale merito in quanto filosofo morale.

Innanzitutto, l'idea del valore supremo della persona umana richiede un fondamento: bisogna mostrare perché valutiamo così tanto la persona umana. Questo fondamento conduce immediatamente al *problema di Dio*. Quindi questa idea deve essere interpretata come base della legge morale, e conduce al *problema dell'umanità*. E, infine, da questo punto di vista si deve dare spiegazione della violazione della legge morale, in altre parole bisogna risolvere *il problema del male nel mondo*. Questi tre grandi problemi assorbivano tutta l'attenzione di Dostoevskij e a essi è dedicata la sua opera migliore.

«Dio mi ha tormentato tutta la vita»⁵, dice Kirillov nei *Demoni*. Nel personaggio di Kirillov abbiamo di fronte a noi un uomo di enorme forza spirituale con un'insaziabile sete di assoluto. Nella schiacciante maggioranza delle persone i cosiddetti interessi superiori, non legati immediatamente al sostentamento dell'esistenza e ai piaceri sensibili di vario tipo, si fanno sentire soltanto di rado e debolmente. Ma ci sono persone, la cui organizzazione spirituale è tale che nel loro animo gli interessi di questo tipo sono capaci di soppiantare tutti gli altri. Kirillov è un uomo del genere.

Egli non può vivere senza fede in un valore assoluto. Ma in Dio non crede; e se non c'è Dio – egli ragiona – allora non c'è neanche una legge morale assoluta, poiché quale altro

5. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Besy*, cit., t. 10, p. 94 [trad. it. *I demoni*, cit., p. 142].

fondamento può avere questa legge se non il bene assoluto? Ma dove trovare un valore assoluto, se Dio e il bene non sono tali? L'unico valore e, dunque, anche il valore assoluto, dopo la revoca degli altri, resta la persona umana. Ed ecco Kirillov arriva alla conclusione che l'essere umano deve diventare valore assoluto per se stesso, in altri termini «divenire Dio per se stesso». Egli pensa: «Capire che non c'è Dio, e non capire nello stesso momento che sei diventato tu stesso Dio, è un'assurdità»⁶.

Ma diventare Dio per se stessi non significa non riconoscere altri valori tranne i propri interessi. Gli interessi dell'essere umano sono relativi, il loro raggiungimento è limitato dalle leggi di natura e, alla fin fine, dalla morte che sta di fronte a ciascuno. Kirillov invece ha sete di un valore assoluto, che non possa essere limitato da nulla, e vuole trasformare in esso l'unico valore che gli sia rimasto: la persona umana.

Per diventare valore assoluto, la persona umana deve diventare illimitatamente potente e libera. E per questo bisogna che la volontà umana non sia trattenuta da nulla, che l'uomo non abbia paura di nulla, non abbia più paura di ciò che più lo spaventa: la morte.

aA

Vi sarà l'uomo nuovo, felice e superbo. Quello al quale sarà indifferente vivere, quello sarà l'uomo nuovo! Chi vincerà il dolore e la paura, quello sarà Dio. [...] Allora vi sarà la vita nuova, l'uomo nuovo, tutto sarà nuovo... Allora la storia verrà divisa in due parti: dal gorilla alla distruzione di Dio e dalla distruzione di Dio [...] alla trasformazione fisica dell'uomo e della terra. L'uomo sarà Dio e si trasformerà fisicamente⁷.

L'attributo di questo nuovo essere umano, di questo uomodio, sarà l'«arbitrio», l'illimitata audacia della volontà, l'intrepidezza piena e assoluta. Ma come può l'uomo dimostrare che la sua volontà è priva di ogni paura? Soltanto attraverso il suicidio volontario. Proprio questo atto è l'unica e suprema dimostrazione del fatto che sono caduti irrevocabilmente e definitivamente tutti i limiti della volontà umana.

Per tre anni ho cercato l'attributo della mia divinità – dice Kirillov, – e l'ho trovato: l'attributo della mia divinità è

6. *Ivi*, p. 471 [trad. it. cit., pp. 696-697].

7. *Ivi*, pp. 93-94 [trad. it. cit., pp. 140-141].

il Libero Arbitrio! È tutto ciò con cui io posso dimostrare il punto supremo della mia rivolta e la mia nuova paurosa libertà. Poiché essa è assai paurosa. Io mi uccido per affermare la rivolta e la mia nuova paurosa libertà⁸.

Il suicidio è la manifestazione più alta dell'arbitrio, possibile per l'essere umano. Una manifestazione inferiore sarebbe l'assassinio di un altro essere umano. Uccidendo un altro, l'uomo dimostra che per la sua volontà non esiste il limite della legge morale, che Dio per lui non esiste; ma con ciò egli stesso non diventa ancora Dio, per la sua volontà possono ancora rimanere i limiti della paura del dolore e della morte. Soltanto uccidendosi, l'essere umano distrugge tutti i limiti della propria volontà, diventa Dio. Naturalmente, di suicidi ce ne sono stati milioni, ma tutti si sono tolti di mezzo per gli insuccessi della vita, per il terrore, e «non per uccidere la paura. Chi si ucciderà soltanto per uccidere la paura, quello diverrà subito Dio»⁹.

Anche Kirillov si uccide, si uccide in una situazione ripugnante, seguendo i fini più bassi dell'essere umano che egli disprezza e odia, Petr Verchovenskij, che rappresenta il suo antipodo morale. Ma per quanto sia ripugnante Verchovenskij e per quanto sia insensata la morte di Kirillov, che per le sue conseguenze pratiche copre i delitti altrui, Kirillov non può e non deve, dal suo punto di vista, rinunciare alla sua intenzione. Giacché se potesse rinunciare al suicidio per una qualsiasi ragione al mondo, allora dove sarebbe il suo illimitato arbitrio, che egli si ritiene chiamato a rivendicare? Il quadro impressionante della morte di Kirillov e tutta la scena precedente, in cui si disegnano in tutta la loro altezza i due protagonisti del dramma: Verchovenskij, che pretende con assoluto cinismo e crudeltà la morte volontaria di un uomo che lo odia per nascondere le tracce di un abietto assassinio commesso da lui, e Kirillov, grande e puro di spirito, che si assume questo straordinario sacrificio, è necessaria perché la grandezza dell'«arbitrio» del suicida si manifesti in tutta la sua straordinaria dimensione. In effetti non possiamo neppure immaginare esempi più grandi di «arbitrio».

Qual è il senso di questa meravigliosa figura artistica crea-

8. *Ivi*, p. 472 [trad. it. cit., p. 697].

9. *Ivi*, p. 94 [trad. it. cit., p. 141].

ta da Dostoevskij? Kirillov, come è stato detto, è prima di tutto una natura profondamente religiosa; egli non può vivere senza Dio, ma in Dio non crede. D'altra parte egli non è né un mistico, né un asceta, che non capisca e sia estraneo alla vita. Al contrario, egli ama appassionatamente la vita in tutte le sue manifestazioni; sente in tutto la gioia della vita.

Quando avevo dieci anni, – racconta a Stavrogin, – d'inverno chiudevo gli occhi apposta e mi rappresentavo una foglia verde, lucente, con le venettine, e il sole che splendeva. Aprivo gli occhi e non credevo, perché era molto bello, e li chiudevo di nuovo [...]. L'uomo è infelice, perché non sa di essere felice; solo per questo. È tutto qui, tutto! Chi saprà di essere felice, quello stesso lo diventerà subito, sull'istante. [...] Io prego tutto. Vedete, un ragno s'arrampica sul muro, io lo guardo e gli sono riconoscente, perché s'arrampica¹⁰.

Per il suo amore per la vita, la sua capacità di comprendere la bellezza e l'incanto del mondo, Kirillov è fratello nello spirito dei santi di Dostoevskij, il principe Myškin e lo *starec* Zosima; e per lui, come per loro, «la vita è un paradiso»¹¹. E tuttavia egli abbandona volontariamente questo paradiso e mette la sua vita a disposizione di uno scellerato per gli ambiziosi scopi di questi. Perché un tale terribile contrasto tra l'indole spirituale e l'azione pratica?

È molto chiaro. Perché a Kirillov manca ciò che è principale per l'azione pratica: la fede in Dio. Egli stesso, nella conversazione con Verchovenskiĭ prima di morire spiega così il suo tragico destino:

Dio è indispensabile, e perciò deve esistere. [...] Ma io so, che Egli non c'è e non può esserci. [...] Possibile che tu non capisca che un uomo che ha queste due idee non può rimanere fra i vivi? [...] Possibile che tu non capisca che solo per questo ci si possa uccidere? Tu non capisci che ci possa essere un uomo cosiffatto, un uomo tra i vostri mille milioni, uno che non vorrà e non sopporterà¹².

Una volta perso Dio, Kirillov cercò di sostituirlo con la persona umana. Ma il risultato è che l'idea del valore supremo della persona umana, al di sopra dell'idea di Dio, non sol-

10. *Ivi*, pp. 188-189 [trad. it. cit., pp. 275-276].

11. *Id.*, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 262 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 414].

12. *Id.*, *Besy*, cit., t. 10, p. 469 [trad. it. cit., p. 693].

tanto non è adatta alla costruzione della vita, ma al contrario conduce direttamente alla rinuncia alla vita e al suicidio. Con la figura di Kirillov Dostoevskij dice che l'idea della persona umana fine a se stessa presuppone inevitabilmente, come suo fondamento nascosto, l'idea del bene assoluto, in altre parole l'idea di Dio. Al di fuori di quest'ultima idea, la persona smette di essere un valore supremo, e la brama di trasformarla in tale valore supremo conduce all'annullamento della propria stessa persona. L'idea che la persona umana sia fine a se stessa al di fuori del bene assoluto è in altre parole un'idea contraddittoria al suo interno.

Così, la persona umana diventa un valore assoluto soltanto nella misura in cui presupponiamo l'esistenza del bene assoluto. Al di fuori di Dio anche l'uomo perde il suo valore infinito: tale è la risposta di Dostoevskij alla domanda sul fondamento dell'idea del valore in sé della persona. La legge morale, per il fatto stesso della sua esistenza, richiede il riconoscimento di Dio.

Così Dostoevskij risolve il problema di Dio, in piena corrispondenza con la filosofia di Kant, che postula Dio come unico fondamento possibile della legge morale. L'essere umano possiede un valore infinito perché possiede la coscienza morale; nella sua coscienza morale si riflette la ragione divina, nell'essere umano si avverte il barlume divino, che comunica il suo valore infinito anche al portatore della coscienza morale: l'essere umano.

Ma tutti gli uomini possiedono in eguale misura la coscienza morale? Naturalmente no. E se è così, allora non bisogna forse concludere che il valore della persona umana deve essere necessariamente diverso? Tanto più bassa è la coscienza morale dell'essere umano, tanto minor valore rappresenta la sua persona, cessando di essere fine supremo in se stessa e trasformandosi in mezzo per personalità più elevate. Gli esseri umani non sono pari per valore e i più elevati tra loro hanno il diritto morale di trasformare in mezzo per i propri alti fini le persone degli altri, che stanno più in basso di loro per la loro coscienza morale. La disuguaglianza non è soltanto la legge della società umana esistente, ma sembrerebbe anche una legge immutabile della morale.

In tal modo sorge un nuovo problema etico: come conciliare il valore infinito dell'essere umano e la parità di valore che ne deriva con la reale disuguaglianza degli uomini, che

porta logicamente, con evidenza, al riconoscimento della loro disuguaglianza di valore. Questo secondo problema, il problema della vita sociale degli esseri umani, il problema dell'umanità, deriva immediatamente dal primo problema, il problema di Dio come fondamento della legge morale. La soluzione di questo secondo problema Dostoevskij l'ha data in un'intera serie di figure artistiche.

La convinzione che gli esseri umani non sono uguali è la convinzione fondamentale di Raskol'nikov in *Delitto e castigo*. Per lui tutto il genere umano si divide in due parti diseguali: la maggioranza, la folla delle persone comuni, che sono il materiale grezzo della storia, e un gruppetto poco numeroso di uomini di spirito superiore, che fanno la storia e conducono dietro di sé l'umanità.

L'enorme massa degli uomini, il materiale, esiste appunto per questo: per riuscire, con uno sforzo e attraverso un processo finora misterioso, per mezzo di qualche incrocio di razze e di stirpi, a mettere al mondo, finalmente, almeno un uomo su mille che sia un poco autonomo. Di uomini dotati di una autonomia maggiore, forse ne nasce uno su diecimila [...]. E con una autonomia ancora più forte, uno su centomila. Di uomini geniali, uno su milioni, e di grandi geni, esponenti supremi dell'umanità, forse ne nasce uno dopo che molte migliaia di milioni di uomini si sono estinte sulla terra¹³.

Il genio, i grandi uomini, sono il fine dell'umanità; la gente comune, la folla è il mezzo per questo fine. È naturale che anche il modo di agire di questi e di quelli debba essere del tutto diverso; ciò che è obbligatorio per l'uomo della folla, non può impacciare la volontà del grande uomo.

L'uomo «non comune» ha il diritto... cioè, non un diritto ufficiale, ma un diritto personale, di autorizzare la propria coscienza a scavalcare... certi ostacoli, e unicamente nel caso che l'attuazione della sua idea (a volte, forse, benefica per tutta l'umanità) lo esiga. [...] se le scoperte [...] di Newton, per qualche combinazione, avessero potuto essere diffuse tra gli uomini solo sacrificando la vita di una, dieci, cento persone, che avessero impedito quelle scoperte o le avessero ostacolate, allora Newton avrebbe avuto il diritto e anche

13. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Prestuplenie i nakazanie*, cit., t. 6, p. 202 [trad. it. *Delitto e castigo*, cit., p. 300].

l'obbligo... di *eliminare* quelle dieci o cento persone, per far conoscere le sue scoperte a tutta l'umanità¹⁴.

Tutto ciò è molto logico. Ed ecco che a Raskol'nikov, esasperato dal bisogno che opprime non soltanto lui, ma anche sua madre e sua sorella, «condannata a girare da un posto all'altro facendo l'istitutrice»¹⁵, viene in mente come avrebbe agito al suo posto un grande uomo, Napoleone, se per la sua carriera fosse stato necessario compiere l'omicidio di una qualche vecchietta da nulla. Su questo problema si tormentò molto a lungo, così che «si vergognò terribilmente», quando «alla fine intuì» che Napoleone non solo non avrebbe avuto paura dell'omicidio,

ma non gli sarebbe nemmeno venuto in testa che la cosa non fosse abbastanza monumentale... anzi, non avrebbe assolutamente capito che cosa ci fosse da sentirsi urtati. E se non avesse avuto nessun'altra strada, l'avrebbe strozzata senza darle neppure il tempo di fiatare, senza nessuna esitazione.

E «seguendo un esempio così autorevole»¹⁶ Raskol'nikov commette l'omicidio.

aA Una volta uccisa la vecchietta, egli non soltanto non prova rimorso, ma crede più che mai nella sua teoria. Persino all'ultimo momento, mentre va al comando di polizia per consegnarsi, non vuole riconoscere di avere qualcosa di cui pentirsi.

123

Delitto? Quale delitto? – grida a sua sorella – Perché ho ucciso un pidocchio schifoso e malefico, una vecchia usuraia che non era utile a nessuno, che, per averla uccisa, dovrebbero farmi perdonare quaranta peccati, che succhiava sangue ai poveri, questo sarebbe un delitto? [«Ma tu hai versato del sangue» – gli dice la sorella] Il sangue che tutti versano – ribatté lui, quasi furioso – che nel mondo scorre e sempre è scorso come una cascata, che viene versato come spumante, e per il quale ti incoronano in Campidoglio e ti chiamano poi benefattore dell'umanità. Ma guarda più attentamente e cerca di distinguere! Anch'io volevo il bene degli uomini e avrei potuto compiere centinaia, migliaia di buone azioni in cambio di questa sola sciocchezza, che poi non è neppure una sciocchezza, ma semplicemente un fiasco, perché la mia

14. *Ivi*, p. 199 [trad. it. cit., p. 296].

15. *Ivi*, p. 319 [trad. it. cit., p. 465].

16. *Ibidem*.

idea non era davvero così stupida come sembra ora, dopo l'insuccesso... (dopo un insuccesso, tutto sembra stupido!). [...] Mai, mai l'ho capito più chiaramente di adesso, e meno che mai capisco quale sia il mio delitto! Mai, mai sono stato più forte e più convinto di adesso!¹⁷.

E nonostante la convinzione nella propria ragione, va a costituirsi, accetta il castigo di un delitto che, secondo la sua opinione, non ha commesso. Qualcosa di superiore agli argomenti della ragione vince la sua volontà. Questa lotta tra la volontà inconscia che protesta contro il sangue versato, e la ragione, che giustifica questo sangue, costituisce il dramma spirituale di Raskol'nikov dopo il delitto. Persino quando la volontà – l'istinto morale cieco e incomprensibile – vince definitivamente, quando Raskol'nikov già langue in galera, la ragione tuttavia non si arrende e continua a rifiutarsi di ammettere il proprio torto.

E se il destino almeno gli avesse riserbato il pentimento, quel pentimento che brucia, che spezza il cuore, che scaccia il sonno, quel pentimento le cui orribili torture fanno desiderare un nodo scorsoio o i gorgi di un fiume! Oh, come se ne sarebbe rallegrato! Anche le torture e le lacrime sono un modo di vivere. Ma lui non era pentito del suo delitto. [...] Ecco qual era il solo delitto che si attribuiva: il fatto di non aver saputo reggere e di essersi costituito¹⁸.

Questa ammissione di colpevolezza dimostrava ai suoi occhi non che la sua teoria era sbagliata, ma che egli stesso non apparteneva al numero dei grandi uomini, che posso trasgredire le leggi morali. «Se avessi ucciso per la fame, [...] ora... sarei felice!»¹⁹, dice a Sonja Marmeladova.

Avevo bisogno di sapere, e di saperlo subito, se io ero un pidocchio come tutti o un uomo! Sarei stato capace di scalcare l'ostacolo o no? Avrei avuto il coraggio di chinarmi e di prendere o no? Ero un essere pavido, o avevo *il diritto*... [...] E credi davvero, per esempio, che io non sapessi almeno questo: che, se mi domandavo e ridomandavo: «Ho il diritto di prendere il potere?», voleva dire che non ne avevo il diritto? Oppure che se mi pongo la domanda: «L'uomo è

17. *Ivi*, p. 400 [trad. it. cit., pp. 576-578].

18. *Ivi*, p. 417 [trad. it. cit., pp. 603-604].

19. *Ivi*, p. 318 [trad. it. cit., p. 463].

davvero un pidocchio?», vuol dire che l'uomo *per me* non è più un pidocchio, ma è un pidocchio per quelli ai quali non viene neppure in mente di domandarselo e che vanno dritti senza farsi nessuna domanda... E se per tanti giorni mi sono tormentato chiedendomi: «Napoleone ci andrebbe o no?», è perché sentivo chiaramente di non essere un Napoleone...²⁰.

Ecco ciò che tormenta Raskol'nikov: si è rivelato un uomo ordinario, soggetto alla legge morale. Voleva avere «la libertà e il dominio, ma soprattutto il dominio! Su tutti gli esseri pavidi e su tutto il formicaio!»²¹. E questo potere avrebbe dovuto ottenerlo liberandosi dalla legge morale. Ma la legge morale è risultata più forte di lui ed egli è caduto...

E soltanto dopo alcuni anni di carcere nell'animo di Raskol'nikov si compie una svolta: riconosce il proprio delitto e con questo risorge a nuova vita. La coscienza morale ha vinto.

Questa è la tragedia di Raskol'nikov. L'istinto incosciente è risultato più forte della teoria, nonostante l'invulnerabilità logica di quest'ultima.

Davvero, dove sta l'erroneità di questa teoria? Dal punto di vista della morale utilitaristica a essa non c'è assolutamente nulla da obiettare. Da questo punto di vista la moralità o l'immoralità di un certo tipo di azioni è definita dal bilancio dell'utilità o del danno per la società derivante da queste azioni. Se il risultato è positivo dalla parte dell'utilità, allora il dato tipo di azioni è morale. Una grande scoperta scientifica può portare beneficio a milioni di persone; forse il dovere morale non chiede di sacrificarle, se è necessario, la vita di alcune decine di persone? Oppure, se prendiamo l'esempio dello stesso Raskol'nikov, forse che la società perde qualcosa per il fatto che è stato ucciso «un pidocchio schifoso», una vecchietta usuraia, e che i suoi denari sono passati a un uomo che ne farà un uso indubbiamente molto migliore? Si può obiettare che se nel singolo caso particolare la società potrebbe anche guadagnare dall'omicidio, la diffusione dell'indifferenza per la vita umana nella società sarebbe indubbiamente pericolosa e svantaggiosa per la società stessa; perciò la società è interessata a che l'omicidio ispiri terrore all'uomo del

20. *Ivi*, pp. 321-322 [trad. it. cit., pp. 468-469].

21. *Ivi*, p. 253 [trad. it. cit., p. 372].

tutto indipendentemente da quali saranno le conseguenze dell'omicidio. È così, ma questo non scuote minimamente la teoria di Raskol'nikov: infatti anch'egli è d'accordo che la massa deve essere soggetta all'istinto cieco del terrore del sangue. Egli pretende soltanto la libertà da questo istinto, come in generale da tutto ciò che è inconscio, che non trova spiegazione nella ragione, per i pochi eletti dell'umanità che possono accogliere ogni verità; e la verità consiste, dal punto di vista della morale utilitaristica, nel fatto che l'omicidio di un essere umano, se accresce la somma della felicità nella società, è *morale*.

Proprio la logica inoppugnabile di questo ragionamento è ciò che perde Raskol'nikov; egli non teme la verità, non vuole sottomettersi ai ciechi istinti, e si rovina. Un errore nel suo ragionamento, dunque, c'era.

Sì, c'era, e stava nel fatto che egli voleva fondare logicamente, razionalizzare qualcosa che per la sua stessa essenza non ammette tale fondazione logica, tale razionalizzazione. Egli voleva una morale completamente razionale e giunse per via logica alla sua piena negazione. Cercava dimostrazioni logiche della legge morale, senza capire che la legge morale non richiede dimostrazioni, non deve e non può essere dimostrata, giacché essa riceve la sua sanzione suprema non dall'esterno, ma da se stessa. Perché la personalità di ciascun individuo rappresenta qualcosa di sacro? Non si può portare per questo nessuna ragione logica, come non si può portare nessun fondamento logico per tutto ciò che esiste per sua propria forza, indipendentemente dalla nostra volontà. La legge morale è il fatto che la nostra coscienza morale afferma incontrovertibilmente la sacralità della persona umana. Qualunque sia l'origine di questa legge, essa esiste realmente nella nostra anima e non ammette la propria distruzione, come qualsiasi legge di natura. Raskol'nikov provò a distruggerla, e cadde. E così deve cadere chiunque, possedendo una coscienza morale, violi la legge morale.

Naturalmente, colui nel quale dorme la coscienza morale, può versare del sangue affatto tranquillamente, senza suscitare nessuna tragedia nella sua anima. Verhovenskij compie un omicidio senza nessun bisogno particolare e non sente per questo il minimo rimorso di coscienza. Chi non ha coscienza, non deve neppure temerla. A persone del genere non tocca neppure chiedersi se essi abbiano il *diritto*

di uccidere un altro; non hanno bisogno della *giustificazione* morale delle loro azioni. Raskol'nikov invece possiede una coscienza e essa si vendica di lui per la violazione della legge morale.

Questa legge morale proclama che ogni persona umana è qualcosa di supremamente sacro, del tutto indipendentemente da quali siano le qualità morali di questa persona. L'uomo più infimo e più criminale ha lo stesso infinito valore del più elevato: nessuno può essere mezzo nelle mani di un altro, ciascuno costituisce un fine in sé. O, come dice Kant, in natura tutto ciò su cui esercitiamo il potere, può servirci come mezzo, e soltanto l'essere umano, e con lui ogni essere ragionevole, esiste come fine in se stesso:

L'uomo e, in generale, ogni essere ragionevole, *esiste* come fine in se stesso, *non semplicemente come mezzo* per essere usato da questa o quella volontà; ma in tutte le sue azioni, sia quelle che lo concernono in proprio sia quelle che concernono gli altri esseri ragionevoli, deve sempre essere considerato *nello stesso tempo come fine*²².

aA

In questo senso tutti gli esseri umani sono pari tra loro, per quanto possano essere diversi e diseguali sotto altri aspetti. Raskol'nikov respinge il principio della parità della persona umana e con ciò stesso respinge la legge morale. Se in generale la persona umana non può essere qualcosa di sacro, allora la personalità di ciascun essere umano è indifferente. Giacché dal santo al delinquente esiste un'innumerabile quantità di passaggi impercettibili: in quale di questi gradini la persona umana diviene sacra? O tutte le persone sono sacre, o non lo è nessuna.

È interessante confrontare Raskol'nikov con Kirillov. Le tragedie dell'uno e dell'altro sono essenzialmente diverse. Kirillov è tormentato da Dio; egli tende alla *libertà*, vuole rendere l'uomo Dio e per questo si uccide. Raskol'nikov non pensa a Dio, egli aspira al *potere*, vuole sottomettere a sé «gli esseri pavidi» e per questo uccide un altro essere umano. Kirillov non vuole nulla per sé, crede nel valore infinito, dunque nel pari valore della persona umana; Raskol'nikov vuole tutto per sé, nega l'uguaglianza degli uomini. Kirillov

127

22. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Id., *Werke*, G. Reimer, Berlin 1911, Bd. IV, p. 428 [trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza 1985, p. 59].

vuole uccidere la paura della morte, Raskol'nikov la paura dell'omicidio. Kirillov realizza il più alto grado dell'arbitrio umano, Raskol'nikov il più basso.

Nella figura di Kirillov Dostoevskij colpisce la negazione di Dio e mostra che la persona umana di per sé non può essere Dio. Nella figura di Raskol'nikov Dostoevskij colpisce la negazione della santità della persona umana e mostra che ogni persona umana possiede questa santità e sotto questo aspetto tutti gli uomini sono uguali.

Ancor più profondamente il problema della finalità in se stessa e della parità della persona umana è sviluppato da Dostoevskij nel suo ultimo grande romanzo, *I fratelli Karamazov*. Nel *Grande Inquisitore* Dostoevskij contrappone due ideali sociali, che dividono in sé l'umanità. In che cosa consiste l'ideale della vita umana: nel raggiungimento della massima felicità o nella massima altezza morale della persona? Questa è la domanda che pone a Cristo nel suo furioso discorso il Grande Inquisitore. Questo vecchio è convinto assai più profondamente di Raskol'nikov della radicale disuguaglianza degli uomini; ma a differenza di Raskol'nikov, egli non uccide, bensì si sacrifica egli stesso come vittima. Egli disprezza gli uomini e li ama di un amore fondato su un'ardente compassione per la loro pietosa debolezza e la loro nullità, li ama come si amano dei bambini deboli, fallaci. È vero, a questo amore si uniscono una tale brama di potere e un tale orgoglio, quali Raskol'nikov neppure si sarebbe sognato. Raskol'nikov vuole vincere gli uomini con la forza, vuole che di fronte a lui «tremino gli esseri pavidi»; l'ambizione del Grande Inquisitore è molto maggiore: egli vuole sottomettere a sé definitivamente la volontà degli uomini, tutta senza residui, vuole diventare per gli uomini un'autorità suprema, incontestabile, un dio di fronte al quale questi esseri pietosi si inchinino volontariamente, lo preghino.

Cristo respinse la tentazione dello «spirito intelligente e terribile, lo spirito [...] del non essere»²³. Cristo non volle irretire gli uomini con i beni terreni, non volle sottomettere a Sé il loro spirito con il miracolo e fondare su questo un regno universale terreno.

23. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 229 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 365].

Tu non volesti – Gli dice il Grande Inquisitore, – privare l'uomo della libertà e respingesti l'invito, perché quale libertà ci può essere, pensasti, se si compra l'ubbidienza col pane? Tu obiettabi che l'uomo non vive di solo pane; ma lo sai che proprio in nome di questo pane terreno insorgerà contro di Te lo spirito della terra, e lotterà con Te e Ti vincerà? E tutti gli andranno dietro, gridando: «Chi mai è pari a questa bestia! Ha preso il fuoco al cielo e ce l'ha dato». [...] Al posto dell'antica legge fissata saldamente, da allora in poi era l'uomo che doveva decidere con libero cuore che cosa fosse bene e che cosa fosse male, e come unica guida avrebbe avuto davanti agli occhi la Tua immagine: ma è possibile che Tu non abbia pensato che alla fine avrebbe discusso e rifiutato anche la Tua immagine e la Tua verità, se lo si opprimeva con un peso così spaventoso come la libertà di scelta? Alla fine grideranno che la verità non è in Te, perché era impossibile lasciarli in mezzo a tormenti e inquietudini maggiori di quelle in cui li hai lasciati Tu, dando loro tante preoccupazioni e tanti problemi insolubili. In questo modo, sei stato proprio Tu a porre il presupposto per la rovina del Tuo regno, e quindi non darne più la colpa a nessuno! [...] Tu non scendesti dalla croce, quando per schernirti e per provocarti Ti gridavano: «Scendi dalla croce, e crederemo che sei proprio Tu!». Non scendesti perché, anche questa volta, non volesti rendere schiavo l'uomo con un miracolo, perché avevi sete di una fede nata dalla libertà e non dal miracolo. Avevi sete di amore libero, e non dei servili entusiasmi dello schiavo davanti al potente che lo ha terrorizzato una volta per sempre. Ma anche qui Tu mettevi gli uomini troppo in alto, perché essi sono certamente degli schiavi, benché siano stati creati ribelli²⁴.

Cristo portò all'uomo la libertà, ma con essa anche le sofferenze indissolubilmente legate alla libertà. Il Grande Inquisitore vuole «correggere l'opera di Cristo»: togliere all'uomo la libertà, che gli è insopportabile, e sottometterlo al potere saldo e immutabile dell'autorità, dare agli esseri umani «l'umile, quieta felicità degli esseri deboli, come appunto sono stati creati».

Oh, noi li convinceremo alla fine – esclama con entusiasmo selvaggio – a non inorgogliersi, giacché Tu li hai in-

24. *Ivi*, pp. 230-233 [trad. it. cit., pp. 366, 369-371]. Il riferimento biblico è a Giovanni, *Apocalisse*, XIII, 17.

nalzati e con ciò hai insegnato loro ad essere orgogliosi! Dimosteremo loro che sono deboli, che sono soltanto dei poveri bambini, ma che la felicità dei bambini è più dolce di ogni altra. Diventeranno timidi, e nella paura guarderanno a noi, si stringeranno a noi come i pulcini alla chioccia. Ci ammireranno e ci temeranno, e saranno orgogliosi di noi, così forti e intelligenti da aver potuto pacificare un gregge tanto turbolento e innumerevole. [...] Oh, concederemo loro anche il peccato, perché sono deboli e impotenti, e così ci ameranno come bambini perché permetteremo loro di peccare!²⁵.

E gli uomini si trasformeranno in silenziosi bambini soddisfatti. «Essi moriranno dolcemente, si spegneranno dolcemente nel Tuo nome, e oltre la tomba troveranno solo la morte. [...] Poiché, se anche ci fosse qualcosa nell'altro mondo, non sarebbe certo per quelli come loro»²⁶.

Ma coloro che pasceranno questo gregge e creeranno la felicità di milioni di esseri, essi stessi non saranno felici: come possono essere felici, quando sulle loro spalle poggerà tutto il terribile peso della libertà e quando il loro regno sarà fondato sulla menzogna, quando essi in nome di Cristo priveranno gli uomini di quello stesso dono della libertà, che Cristo ha portato agli uomini? «Ci saranno miliardi di bambini felici, e centomila martiri, quelli che hanno preso su di sé la maledizione di conoscere il bene e il male»²⁷.

Di fronte a noi il quadro sorprendente di un'umanità in cui l'enorme maggioranza è tanto avvilita, ha perduto la persona umana fino al punto di essersi privata persino del supremo dono dell'uomo: l'anima immortale, ma in cambio ha guadagnato la felicità, e una minoranza ha ricevuto un potere illimitato sugli altri milioni di persone, ma ha pagato questo potere a prezzo di un insaziabile tormento spirituale.

Dov'è la verità? Cristo ha amato gli uomini, ma ha portato loro la sofferenza della libertà; anche il Grande Inquisitore ama gli uomini – e anche lui è stato nel deserto, anche lui si è torturato, anche lui si è sacrificato per l'umanità – e ha portato agli uomini la felicità, privandoli della libertà. Dal punto di vista dell'utilitarismo tutta la verità è dalla parte

25. *Ivi*, pp. 235-236 [trad. it. cit., p. 375].

26. *Ivi*, p. 236 [trad. it. cit., p. 376].

27. *Ibidem*.

dell'Inquisitore: infatti gli uomini sono felici nel suo regno. Che importa che abbiano smesso di essere uomini e abbiano perduto l'anima immortale? Gli uomini hanno bisogno soltanto della felicità e l'hanno ricevuta.

Ma colui, per il quale la persona umana, in tutta la sua complessità, con la sua libera coscienza, la sua libera consapevolezza morale, è il supremo valore, non accetterà mai di sacrificare la libertà umana per niente al mondo, neppure per la felicità dell'umanità. Meglio che gli uomini soffrano per la conoscenza del bene e del male, che essere felici rinunciando a questa libertà. L'umanità esiste non per la felicità, ma per il perfezionamento infinito della persona umana; la felicità è preziosa perché viene insieme a questo fine superiore e contribuisce al suo raggiungimento. E perciò tutta la verità è dalla parte di Cristo. Il sogno del Grande Inquisitore è una menzogna, che gli è suggerita dalla sua incomprendimento della grandezza della persona umana. Nella sua arroganza egli pensa che gli altri uomini non possiedano una personalità come la sua; ma gli uomini non sono così insignificanti come gli sembrano e, – e questa è la cosa principale, – non devono essere così insignificanti e lo non saranno sempre. L'uomo più debole può diventare più forte, e a questo si deve tendere, credendo saldamente nella possibilità di elevazione dell'essere umano; per quanto in basso stia l'umanità, nel suo sviluppo storico essa procede non in giù, ma in su, e nessuno può dire quanto lontano si spingerà in questo movimento. Proprio in questo movimento consiste la vita e ciò che predica l'Inquisitore è il rifiuto della vita, la morte spirituale e fisica.

Tutto il segreto del Grande Inquisitore, – come dice Aleša Karamazov, – sta nel fatto che egli non crede in Dio. Non credendo in Dio, non crede neppure nell'essere umano, nel fatto che la persona umana sia un fine per se stessa. Per quest'ultima cosa egli si distingue da Kirillov, e proprio per questo può vivere: non si può credere nell'uomo e non credere in Dio, e se non c'è la fede né in Dio, né nell'uomo, allora la vita è possibile, ma è una vita fuori dalla legge morale, persino con lo spirito più elevato e il massimo amore per gli uomini. Il sogno lugubre e fantastico del Grande Inquisitore è equivalente all'annientamento dell'umanità, poiché se alcuni uomini hanno perduto la personalità umana e si sono trasformati in animali remissivi, mentre gli altri si sono

consegnati allo spirito della menzogna e soltanto con ciò hanno conservato la loro personalità, allora quale valore ha tale umanità e non rappresenta forse soltanto «una farsa del diavolo»²⁸? E non sarebbe meglio la morte e l'annullamento definitivo di tale umanità, che il simulacro di vita che le conserva l'Inquisitore?

Il Grande Inquisitore è prossimo in spirito a Raskol'nikov, ma è incomparabilmente più forte e superiore a lui. Raskol'nikov è semplicemente forte per volontà e intelligenza, è un uomo autoritario, mentre il Grande Inquisitore è un gigante, un titano, capace di rovesciare il mondo. Raskol'nikov uccide un altro essere umano e tuttavia non riceve il potere sugli uomini, mentre il Grande Inquisitore sacrifica se stesso e con ciò conquista un potere illimitato sull'umanità. Raskol'nikov, alla fine, si pente e rinuncia al suo sogno; il Grande Inquisitore resta saldo fino alla fine e non teme di chiamare in giudizio Dio stesso.

Nel medesimo romanzo Dostoevskij pone con forza inconsueta anche il terzo grande problema che lo tormentava: il problema del male nel mondo. Questo problema deriva direttamente dai due precedenti. Se Dio esiste e se l'essere umano è fine per se stesso, allora l'uomo può soffrire soltanto per le sue colpe, per il male che ha compiuto; la sofferenza deriva in questo caso direttamente dal fatto della libera autodeterminazione del criminale e rappresenta l'unico mezzo per ristabilire la legge morale violata. Giacché se il male non fosse espiato, dove sarebbe la giustizia? Ma come spiegare e giustificare la sofferenza innocente? Eppure la sofferenza innocente non soltanto esiste nel mondo, ma ne esiste terribilmente, smisuratamente molta. Perché soffrono, per esempio, i bambini, nei quali non ci può essere alcun male già solo per il fatto che non possiedono ancora una piena consapevolezza morale?

Se tutti devono soffrire, – dice Ivan Karamazov a suo fratello Aleša, – per comprare con le loro sofferenze un'armonia che duri eternamente, cosa c'entrano però i bambini, dimmi? Non si capisce assolutamente perché debbano soffrire anche loro, e perché debbano pagare quest'armonia con le loro sofferenze! Per quale ragione anche i bambini servo-

28. Id., *Besy*, t. 10, p. 471 [trad. it. *I demoni*, cit., p. 696].

no da materiale e da concime per preparare un'armonia futura in favore di chi sa chi? La solidarietà fra gli uomini nel peccato io la capisco, e capisco anche la solidarietà nell'espiazione; ma i bambini non hanno niente a che fare con la solidarietà nel peccato, e se la verità è davvero questa, che, cioè, anche loro sono solidali coi padri in tutte le colpe commesse dai padri, allora non è una verità di questo mondo e io non la capisco²⁹.

La sofferenza innocente non può essere giustificata in alcun modo. E se esiste nel mondo, allora il mondo non può essere giustificato dal nostro senso morale.

Immagina, – chiede Ivan a Aleša, – di essere tu a costruire l'edificio del destino umano, con lo scopo ultimo di far felici gli uomini, di dare loro, alla fine, pace e tranquillità; ma immagina anche che per arrivare a questo sia necessario e inevitabile far soffrire un solo piccolo essere, per esempio quella bambina che si batteva il petto col minuscolo pugno, e sulle sue lacrime invendicate fondare appunto questo edificio: accetteresti di essere l'architetto, a queste condizioni? Dimmelo, e non mentire!

– No, non accetterei – rispose piano Aleša.

– E puoi ammettere che gli uomini, per i quali tu costruisci questo edificio, acconsentano da parte loro ad accettare una felicità fondata sul sangue innocente di un piccolo martire e ad essere poi felici in eterno?

– No, non lo posso ammettere³⁰.

E naturalmente Aleša non può rispondere nient'altro. Se ogni essere umano è un fine assoluto, nessuna armonia, per quanto grandiosa e elevata, può essere acquistata al prezzo del sacrificio innocente anche di un solo essere umano. Quindi se credo in Dio e nel bene assoluto, devo rovesciare il mondo, in quanto non concorde con la Sua volontà. Qualunque sia l'armonia a venire, essa «non vale le lacrime nemmeno di quell'unica creaturina che si batteva il petto col piccolo pugno e pregava “il buon Dio” nello stanzino puzzolente. Non le vale, perché quelle lacrime sono rimaste senza riscatto»³¹. E perciò Ivan respinge l'armonia.

29. *Id.*, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 222 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 355].

30. *Ivi*, pp. 223-224 [trad. it. cit., p. 357].

31. *Ivi*, p. 223 [trad. it. cit., p. 356].

Io non voglio nessuna armonia, per amore dell'umanità non la voglio. Preferisco restare con tutte le sofferenze da vendicare. Preferisco tenermi la mia sofferenza invendicata e il mio sdegno insaziato, *anche se dovessi aver torto*. E poi, l'hanno valutata troppo quell'armonia, l'ingresso è davvero troppo caro per la nostra tasca. Perciò mi affretto a restituire il mio biglietto d'ingresso. E se sono un uomo onesto, lo devo restituire al più presto possibile. È appunto quello che faccio. Non è che io non accetti Dio [...]; soltanto, gli restituisco rispettosamente il biglietto³².

Così, il mondo non viene da Dio, poiché nel mondo c'è il male, e Dio è il bene assoluto. Ma se non viene da Dio, da chi viene? Ed è pensabile l'idea di un Dio che sta al di sopra del mondo e non sottomette a sé il mondo? Naturalmente no. Perciò Ivan Karamazov dice assolutamente invano che accetta Dio, e respinge soltanto il suo mondo: respinto il mondo, ha respinto anche Dio.

Il problema del male del mondo è il problema più difficile della coscienza religiosa, per dirla più precisamente, è un problema insolubile per la nostra intelligenza «euclidea». Esso è superato in Dostoevskij dall'idea mistica della colpa di ciascuno per tutti. La sofferenza innocente invendicata costringe Ivan a respingere il mondo in nome del senso morale offeso, che chiede vendetta; ma c'è qualcosa di più alto della vendetta: il perdono e l'amore. Quanto più forte è l'amore, tanto meno posto resta per lo sdegno e la vendetta. Ivan non ama gli uomini e non respinge il mondo per amore degli uomini; perciò si sofferma sulle sofferenze dei bambini, perché ama i bambini, non gli uomini. Per un uomo orgoglioso è molto più facile amare i bambini che non gli uomini: con i bambini non bisogna spartire nulla, i bambini non possono offendere, ai bambini non c'è nulla da invidiare. E i bambini Ivan li ama e ne prova un'ardente compassione. Gli adulti, invece, Ivan non soltanto non li ama, ma dichiara apertamente e senza pensarci tanto che sono «ripugnanti e non meritano d'essere amati»³³. Per chi ama gli esseri umani non solo quando sono ancora innocenti e non conoscono il bene e il male, ma li ama anche peccatori, deboli e viziosi, come diventano in seguito, il problema del male del mondo si presenta in un'altra luce.

32. *Ibidem*.

33. *Ivi*, p. 216 [trad. it. cit., 346].

Il principe Myškin nell'*Idiota*, lo *starec* Zosima e Aleša nei *Karamazov*: ecco i tipi dei veri amanti degli esseri umani in Dostoevskij. Ivan ha un'anima nobile, ma orgogliosa, maligna e invidiosa; egli vive di interessi elevati, ma vive tutto in se stesso. Sa apprezzare l'amore, ma proprio perché ne è assolutamente privo (nei confronti dei suoi pari, degli adulti).

Si può ancora amare il prossimo in astratto, – pensa, – e qualche volta, magari, lo si può amare da lontano, ma da vicino quasi mai. [...] Ammettiamo, per esempio, che io sia capace di soffrire profondamente: un altro uomo non potrà mai sapere fino a che punto io soffra, appunto perché è un altro, perché non è me stesso; inoltre è raro che una persona acconsenta a riconoscere le sofferenze altrui (come se fossero onorificenze!). Perché non le vuole riconoscere, secondo te? Perché, per esempio, io mando cattivo odore, oppure perché ho un viso stupido, perché una volta gli ho pestato un piede³⁴.

Ma ci sono persone, anche se poche, che possiedono questo miracoloso dono dell'amore: non li spaventa né il cattivo odore di un altro uomo né il suo viso stupido. Essi amano non soltanto i buoni (che è facile amare e che tutti ameranno), ma anche i malvagi e a volte soffermano proprio sui malvagi la loro attenzione amorevole, per una particolare compassione per loro. Tali esseri umani, quando incontrano il male, per la stessa disposizione della loro anima, si agitano di più per la compassione e la pietà nei confronti degli offesi, che per la furia e l'indignazione verso l'offensore, giacché in generale nella loro anima l'amore è più forte della cattiveria. L'amore dà loro una grande felicità e gioia e perciò, per quanto male essi vedano intorno a sé, non possono fisicamente maledire il mondo, come fa Ivan. Amano troppo il mondo per poterlo fare e, se vedono il male attorno a sé, per la loro natura amorevole sono portati a cercare la ragione di questo male più in se stessi, che non negli altri. «Sappiate infatti, miei cari, – insegna lo *starec* Zosima, – che ciascuno di noi è colpevole di tutto e per tutti su questa terra, questo è certo; e non soltanto a causa della colpa comune, ma ciascuno, individualmente, per tutti gli uomini e per ogni uomo sulla terra»³⁵.

34. *Ibidem* [trad. it. cit., p. 345].

35. *Ivi*, p. 148 [trad. it. cit., p. 248].

Il grande amore per gli uomini porta questi amanti dell'essere umano a far sì che la loro propria personalità si scioglia e si confonda con l'umanità, tuttavia senza perdere la sua individualità, ma anzi proprio affermandola; pieni di amore, essi benedicono la vita e il mondo. «Mamma, – dice il fratello morente di Zosima, – non piangere, [...] la vita è un paradiso, e noi tutti siamo in paradiso, ma solo non vogliamo capirlo; e invece, se volessimo capirlo, domani stesso il mondo intero diventerebbe un paradiso»³⁶.

Se la vita è un paradiso, dov'è il problema del male nel mondo? Non c'è più, perché non c'è più il male stesso, perdonato, vinto dall'amore.

Il mondo è pieno di misteri ed è soggetto alle sue proprie leggi feroci e inesorabili, il senso e il fine delle quali non può essere colto dalla mente umana. Ma esistono talvolta dei momenti mistici, in cui la rozza stoffa del mondo inizia quasi a traslucere e far trasparire una luce ultraterrena. Un momento del genere lo visse anche l'eroe preferito di Dostoevskij, Aleša Karamazov, dopo la morte del suo amico e maestro.

Sopra di lui, a perdita d'occhio, si spalancò l'immensa volta celeste, piena di quiete stelle scintillanti. Dallo zenit all'orizzonte si stendeva in due strisce la via lattea, ancora indistinta; una notte fresca e calma fino all'immobilità avvolgeva la terra. Le bianche guglie della basilica e le sue cupole dorate luccicavano in un cielo di zaffiro. I magnifici fiori autunnali delle aiuole attorno alla casa si erano addormentati, in attesa del mattino. La pace della terra sembrava si fondesse con la pace del cielo, e il mistero della terra si riallacciava a quello delle stelle... Aleša era in piedi e guardava. A un tratto, come se l'avessero falciato, si gettò con la faccia a terra. Non sapeva nemmeno lui perché abbracciasse la terra, non si rendeva conto del perché avesse tanto desiderio di baciarla, di baciarla tutta, ma la baciava, piangendo, singhiozzando, la bagnava delle sue lacrime, e nella sua esaltazione giurava di amarla, di amarla teneramente. «Bagna la terra con le tue lacrime di gioia, e amale, queste tue lacrime...» gli riecheggiò nell'anima. Perché piangeva? Oh, nella sua ebbrezza egli piangeva perfino al pensiero di tutte quelle stelle che risplendevano per lui dall'infinito, e «non si vergognava di questa sua esaltazione». Pareva che i fili di tutti quegli innumerevoli mondi divini si fossero ri-

congiunti insieme nella sua anima, e l'anima era tutta un palpito a quel «contatto con altri mondi». Egli voleva perdonare tutti e tutto, e chiedere perdono, oh, non per sé, ma per tutti e di tutto! «Per me lo chiederanno gli altri», riudì dentro di sé come in un'eco. Di attimo in attimo, sempre più distintamente e quasi tangibilmente, sentiva che gli entrava nell'anima qualcosa di certo e di incrollabile come quella volta celeste. Un'idea pareva si stesse impadronendo del suo spirito e ormai per tutta la vita e per tutta l'eternità. Quando era caduto con la faccia a terra era un debole ragazzo, ma quando si rialzò era un uomo pronto a lottare, temprato per sempre, e lo sentì subito, ne ebbe coscienza proprio in quel momento di gioia. E mai, mai, finché visse, Aleša poté dimenticare quel momento! «Qualcuno in quell'ora visitò l'anima mia», diceva più tardi fermamente convinto³⁷.

Tale è il superamento mistico del problema del male nel mondo da parte di Dostoevskij. Ma comunque ci rapportiamo alla risposta positiva dell'autore dei *Karamazov*, non si può non riconoscere che lo stesso problema è posto con forza tale come da nessun altro. Il rifiuto del mondo da parte di Ivan Karamazov in nome dei diritti della persona umana è il grado supremo di espressione di una visione del mondo che Dostoevskij ha in comune con tutte le grandi menti dell'epoca. L'idea del valore supremo e della santità della persona umana ha trovato in Dostoevskij il suo interprete più potente – e qui sta il suo diritto al significato universale e all'immortalità.

aA

137

37. *Ivi*, p. 328 [trad. it. cit., pp. 513-514].

Il saggio di Berdjaev *Gli spiriti della rivoluzione russa* fu scritto per il volume *De profundis*, a cui presero parte esponenti di primo piano dell'*intelligencija* russa non marxista, molti dei quali erano già stati protagonisti, con lo stesso Berdjaev, della raccolta *I problemi dell'idealismo* nel 1902 e de *Le pietre miliari* nel 1909. Anche in questo caso si trattava del tentativo di analizzare e comprendere in modo critico il momento presente: se nel 1902 il tema centrale era il superamento del positivismo e il recupero dell'idealismo, e nel 1909 la crisi dell'impegno politico dell'*intelligencija* dopo il fallimento dell'esperienza rivoluzionaria del 1905, ora l'analisi si rivolgeva alla rivoluzione bolscevica e alle sue implicazioni politiche, ideologiche, sociali. L'idea del volume venne a P. B. Struve, già marxista legale e liberale, il quale invitò amici e colleghi a «giustificare in linea di principio la loro opposizione al bolscevismo»¹. Al volume avrebbero partecipato alcuni degli autori della raccolta *Le pietre miliari* (oltre allo stesso Struve, N. A. Berdjaev, S. N. Bulgakov, A. S. Izgoev e S. L. Frank), i collaboratori di *Problemi dell'idealismo* S. A. Askol'dov e P. I. Novgorodcev,

1. S. L. Frank, *Biografija P. B. Struve*, izd.-vo Čechova, New York 1956, p. 120.

insieme a S. A. Kotljarevskij, collaboratore della rivista “Rus-skaja mysl’”, i giuristi V. N. Murav’ev e I. A. Pokrovskij e il poeta Vjačeslav Ivanov.

Il volume era pronto nel 1918, ma non poté essere pubblicato perché le circostanze politiche seguite all’attentato a Lenin lo bloccarono in tipografia. Soltanto qualche anno più tardi, nel 1921, per iniziativa degli stessi operai tipografi, il volume vide la luce, ma fu immediatamente sequestrato e distrutto. Ne furono salvate pochissime copie, una delle quali Berdjaev portò con sé nell’emigrazione e sulla base di quella copia il volume venne finalmente pubblicato a Parigi, dalla casa editrice YMCA-Press, nel 1967².

Nella prefazione Struve osservava che gli autori condividevano le medesime convinzioni ideologiche, filosofiche e religiose, attribuendo la catastrofe che si era abbattuta sulla Russia con la rivoluzione alla crisi generale del ventennio precedente, una crisi religiosa e morale, oltre che socio-economica. In questo quadro, Berdjaev sosteneva che la rivoluzione socialista era il risultato di vizi propri del popolo russo: l’insolenza, il disonore, l’accidia, la volgarità, accanto al massimalismo e alla tendenza agli eccessi. La rivoluzione, come esito di un carattere nazionale così pieno di vizi, era entrata in lotta con un vecchio regime che affondava le proprie radici a sua volta nel medesimo carattere. Il male così si era sdoppiato e combatteva con se stesso, senza via d’uscita. A dominare, nel nuovo regime, era lo spirito del Grande Inquisitore, che imponeva la tirannia della minoranza per salvaguardare l’illusoria felicità dei più, soddisfatti di una democrazia e di un’uguaglianza instaurate soltanto a parole. L’unico potere che avrebbe potuto conciliarsi con la libertà era quello dell’amore di Cristo, la rinuncia al potere terreno in nome dell’amore.

Nonostante posizioni così critiche nei confronti del regime rivoluzionario, per cinque anni Berdjaev continuò a vivere nella Russia sovietica, professando le sue idee con grande vitalità. Nel 1918 fu eletto vice-presidente dell’Unione moscovita degli scrittori e l’anno seguente fondò la “Libera Accademia di Cultura Spirituale”, tenendovi un ciclo di le-

2. Un estratto dell’articolo di Berdjaev era già uscito sulla rivista «Vestnik R.S.Ch.D.» (1959, 3) e poi nella sua interezza in «Novyj žurnal» (1965, 65).

zioni sui problemi fondamentali della filosofia religiosa della storia. Nel 1920 gli venne addirittura assegnata una cattedra all'Università di Mosca. Ma, dopo qualche arresto e varie intimidazioni, Berdjaev fu costretto a lasciare il paese, come gran parte degli intellettuali non allineati, nel 1922.

Dopo un breve soggiorno a Berlino, Berdjaev si trasferì a Parigi, dove rimase poi fino alla morte, dedicando le sue energie alla spiegazione degli avvenimenti russi e divenendo così un punto di riferimento anche per la nascente slavistica occidentale. Parallelamente, Berdjaev sviluppò il suo pensiero nella direzione di una "filosofia della libertà" sempre più dichiarata e consapevole. Scriveva:

L'uomo è disposto a fare a meno della libertà. *Ma è Dio, Dio e non l'uomo, che non può e non è disposto a fare a meno della libertà dell'uomo. Dio ha bisogno della libertà dell'uomo e della libertà del mondo. È appunto in questo che Dio stesso ha posto il senso della vita dell'uomo e del mondo. È questo il mistero divino dell'essere. Ed è il mistero dell'amore e della libertà*³.

3. N. A. BERDJAEV, *Appendice. Il problema dell'antropodicea (Inizio dei "Frammenti")*, in Id., *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1994, p. 412.

Dostoevskij e la rivoluzione russa

Se Gogol' non è immediatamente visibile nella rivoluzione russa e lo stesso porre questo tema può sollevare dei dubbi, in Dostoevskij invece non si può non vedere il profeta della rivoluzione russa. La rivoluzione russa è impregnata dai principi che Dostoevskij intuì e definì con geniale acutezza. A Dostoevskij fu dato di svelare fino in profondità la dialettica del pensiero rivoluzionario russo e di trarne le estreme conseguenze. Non rimase alla superficie delle idee e delle costruzioni socio-politiche, ma penetrò in profondità e mise a nudo la metafisica dello spirito rivoluzionario russo. Dostoevskij svelò che lo spirito rivoluzionario russo è un fenomeno metafisico e religioso, e non politico e sociale. Così riuscì a cogliere religiosamente la natura del socialismo russo. Il socialismo russo è occupato dal problema se Dio esista o no. E Dostoevskij prevede quanto amari sarebbero stati i frutti del socialismo russo. Mise a nudo la spontaneità del nichilismo russo e dell'ateismo russo, affatto originali e dissimili da quelli occidentali. Dostoevskij aveva il dono geniale di svelare le profondità e di rivelare i limiti estremi. Non si ferma mai a metà, non si arresta sugli stati intermedi, trae sempre le ultime e definitive conclusioni. Il suo atto artistico creativo è apocalittico, e in ciò egli è davvero il genio nazionale russo. Il metodo di Dostoevskij è diverso da quello di Gogol'. Gogol' è un artista più perfetto. Dostoevskij è prima di tutto un grande psicologo e metafisico. Egli svela il male e gli spiriti malvagi all'interno della vita psichica dell'uomo e della dialettica del suo pensiero. Tutta l'opera di Dostoevskij è una rivelazione antropologica, la rivelazione della profondità umana, non solo psichica, ma anche spirituale. A lui si rivelano i pensieri e le passioni umane che rappresentano non solo la psicologia, ma l'ontologia della natura umana. In Dostoevskij, a differenza di Gogol', rimane sempre l'immagine dell'uomo e si rivela il destino dell'uomo dall'interno. Il male non distrugge definitivamente l'immagine umana. Dostoevskij crede che attraverso una catastrofe interiore il male possa trasformarsi in bene. E perciò la sua opera è meno raccapricciante di quella di Gogol', che non lascia quasi nessuna speranza.

In Dostoevskij, supremo genio russo, si può studiare la natura del pensiero russo, i suoi poli positivi e negativi. Il francese è dogmatico o scettico, dogmatico al polo positi-

vo del suo pensiero e scettico al polo negativo. Il tedesco è mistico o critico, mistico al polo positivo e critico al polo negativo. *Il russo invece è apocalittico o nichilista, apocalittico al polo positivo e nichilista a quello negativo.* Il caso russo è il più estremo e difficile. Il francese e il tedesco possono creare una cultura dogmaticamente e scetticamente, possono crearla misticamente e criticamente. Ma è difficile, molto difficile creare una cultura apocalitticamente e nichilisticamente. La cultura può avere alla base una profondità dogmatica e mistica, ma presuppone che dietro la medietà del processo vitale si riconosca un qualche valore, che abbia senso non soltanto l'assoluto, ma anche il relativo. Lo stato d'animo apocalittico e nichilistico rovescia tutta la medietà del processo vitale, tutti i gradi storici, non vuole conoscere nessun valore culturale, tende al fine, al limite. Questi opposti si trasformano facilmente l'uno nell'altro. L'apocalitticità si trasforma facilmente in nichilismo, può risultare nichilistica rispetto ai valori supremi della vita storica terrena, di tutta la cultura. Ma il nichilismo può assumere impercettibilmente un colore apocalittico, può risultare rivendicazione della fine. E nell'uomo russo l'apocalittico e il nichilistico sono così mescolati e confusi che è difficile distinguere questi principi polarmente contrapposti. Non è facile stabilire perché l'uomo russo neghi lo stato, la cultura, la patria, la morale normativa, la scienza e l'arte, perché esiga un impoverimento assoluto: per la sua apocalitticità o per il suo nichilismo? L'uomo russo può compiere un *pogrom* nichilista, come un *pogrom* apocalittico; si può denudare, strappare tutti i veli e apparire tutto nudo, sia perché è nichilista e nega tutto, sia perché è pieno di presentimenti apocalittici e attende la fine del mondo. Tra i settari russi l'apocalisse si intreccia e si mescola con il nichilismo. Lo stesso accade nell'*intelligencija* russa. La ricerca russa della verità della vita assume sempre un carattere apocalittico o nichilistico. È un tratto profondamente nazionale. Esso crea il fondamento per le confusioni e le sostituzioni, le pseudoreligioni. Nello stesso ateismo russo c'è qualcosa dello spirito apocalittico, del tutto dissimile dall'ateismo occidentale. Anche nel nichilismo russo ci sono tratti pseudoreligiosi, c'è una qualche religione capovolta. Questo seduce molti e li induce all'errore. Dostoevskij svelò fino alla profondità l'apocalisse e il nichilismo nello spirito russo. Perciò indovinò anche quale carattere avrebbe assunto

la rivoluzione russa. Egli comprese che la rivoluzione non ha affatto lo stesso significato per noi e in Occidente, e perciò da noi sarebbe stata più terribile e estrema delle rivoluzioni occidentali. La rivoluzione russa è un fenomeno di ordine religioso, risolve il problema di Dio. Bisogna comprenderlo in un senso più profondo di quanto non si comprenda il carattere antireligioso della rivoluzione francese o il carattere religioso della rivoluzione inglese.

Per Dostoevskij il problema della rivoluzione russa, del nichilismo russo e del socialismo, religioso per la sua essenza, è il problema di Dio e dell'immortalità.

Il socialismo investe non soltanto la questione operaia o del cosiddetto quarto stato, ma soprattutto quella dell'ateismo, cioè il problema della realizzazione dell'ateismo contemporaneo, il problema della torre di Babele che si costruisce appunto senza Dio, non per raggiungere dalla terra il cielo, ma per abbassare il cielo fino alla terra⁴.

Si potrebbe persino dire che il problema del socialismo e del nichilismo russo è un problema apocalittico, rivolto a un fine che dovrebbe tutto risolvere. Il socialismo rivoluzionario russo non fu mai pensato come uno stato transitorio, come una forma temporanea e relativa di organizzazione della società, ma sempre come uno stato definitivo, il regno di Dio sulla terra, la soluzione del problema dei destini dell'umanità. Non è una questione economica né politica, ma è prima di tutto una questione spirituale, religiosa.

Che hanno fatto fino ad oggi i ragazzini russi? [...] Ecco, per esempio, questa lurida osteria: loro vengono qui e si mettono a sedere in un angolo. [...] di che cosa ragioneranno [...]? Dei problemi universali, non di altro: esiste Dio, esiste l'immortalità? E quelli che non credono in Dio parleranno di socialismo e di anarchia, del modo come rifare l'umanità intera secondo un nuovo modello; ma, insomma, è sempre la stessa diavoleria, sono sempre gli stessi problemi, solo che sono presi da un altro verso⁵.

Questi ragazzi russi non sono mai stati adatti alla politica, a creare e organizzare la vita sociale. Tutto si confondeva nelle

4. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 10, p. 25 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 64].

5. *Ivi*, p. 213 [trad. it. cit., pp. 340-341].

loro teste e, respinto Dio, crearono un Dio dal socialismo e dall'anarchismo, vollero trasformare tutta l'umanità secondo un ordine nuovo e videro in ciò un compito non relativo ma assoluto. I ragazzi russi erano nichilisti-apocalittici. Iniziarono col condurre infinite conversazioni in luride osterie. Ed era difficile credere che questi discorsi sulla sostituzione di Dio da parte del socialismo e dell'anarchismo e sulla trasformazione di tutta l'umanità secondo un nuovo ordine avrebbero potuto diventare la forza determinante nella storia russa e annientare la Grande Russia. I ragazzi russi proclamarono già molto tempo fa che tutto è permesso se non ci sono Dio e l'immortalità. Rimase come scopo la beatitudine sulla terra. Su questa base crebbe anche il nichilismo russo, che a molte persone ingenua e benevole parve un fenomeno molto innocuo e simpatico. Molti vi videro persino una verità morale, ma deformata dall'errore intellettuale. Persino Vl. Solov'ev non comprese la pericolosità del nichilismo russo, quando formulò scherzosamente il *credo* dei ragazzi russi in questo modo: «L'uomo discende dalla scimmia, dunque amiamoci l'un l'altro»⁶. Dostoevskij penetrò più profondamente nei segreti del nichilismo russo e ne avvertì la pericolosità. Rivelò la dialettica del nichilismo russo, la sua metafisica segreta.

Il filosofo del nichilismo e dell'ateismo russo è Ivan Karamazov. Egli proclama la ribellione contro Dio e contro il mondo di Dio per motivi molto elevati: non può conciliarsi con la lacrimuccia di un bambino tormentato senza colpa. Ivan pone a Aleša la questione in modo molto aspro e radicale:

Ora dimmi francamente una cosa, mi appello a te, e tu rispondimi. Immagina di essere tu a costruire l'edificio del destino umano, con lo scopo ultimo di far felici gli uomini, di dare loro, alla fine, pace e tranquillità; ma immagina anche che per arrivare a questo sia necessario e inevitabile far soffrire un solo piccolo essere, per esempio quella bambina che si batteva il petto col minuscolo pugno, e sulle sue lacri-

6. La citazione di Vladimir Solov'ev è divenuta molto popolare nella forma riportata da Berdjaev. Letteralmente recita: «la lotta per l'esistenza ha prodotto prima gli pterodattili, poi una scimmia spelacchiata da cui sono nati gli uomini: così, ciascuno dà la vita per i propri amici», con riferimento a Giovanni 15, 13. Cfr. Vl. Solov'ev, *Pis'mo k redaktoru. O zaslugu V. V. Leseviča dlja filosofskogo obrazovanija v Rossii*, «Voprosy filosofii i psichologii», 1890, 5, p. 119.

me invendicate fondare appunto questo edificio: accetteresti tu di essere l'architetto, a queste condizioni?⁷

Ivan pone qui l'eterno problema del prezzo della storia, dell'ammissibilità di vittime e sofferenze con cui comprare la costruzione di stati e culture. È un problema russo per eccellenza, una questione maledetta che i ragazzi russi hanno posto alla storia universale. In questo problema è riversato tutto il pathos morale russo, strappato dalle fonti religiose. Su questo problema si è fondata dal punto di vista morale la ribellione russa nichilistico-rivoluzionaria, che proclama anche Ivan.

Tirando le somme, questo mondo creato da Dio io non l'accetto, pur sapendo benissimo che esiste, anzi non l'ammetto proprio⁸.

A che scopo conoscere questo maledetto bene e male, se ci deve costare tanta pena? Tutto il sapere del mondo non vale le lacrime di quella povera piccina che prega «il buon Dio»⁹.

Mi rifiuto assolutamente di accettare questa armonia eterna. Essa non vale le lacrime nemmeno di quell'unica creaturina che si batteva il petto col piccolo pugno e pregava «il buon Dio» nello stanzino puzzolente [...]; non voglio che qualcuno soffra ancora. E se le sofferenze dei bambini saranno servite a completare quella somma di sofferenze che era necessaria per pagare la verità, io affermo in anticipo che tutta la verità non vale un prezzo simile. [...] Io non voglio nessuna armonia, per amore dell'umanità non la voglio [...]. E poi, l'hanno valutata troppo quell'armonia, l'ingresso è davvero troppo caro per la nostra tasca. Perciò mi affretto a restituire il mio biglietto d'ingresso [...]. Non è che io non accetti Dio [...]; soltanto, gli restituisco rispettosamente il biglietto¹⁰.

Il tema posto da Ivan Karamazov è complesso e vi si intrecciano diversi motivi. Per bocca di Ivan Karamazov, Dostoevskij pronuncia una condanna delle opere positive del progresso

7. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, pp. 223-224 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, trad. cit., p. 357].

8. *Ivi*, p. 214 [trad. it. cit., p. 343].

9. *Ivi*, pp. 220-221 [trad. it. cit., p. 352].

10. *Ivi*, p. 223 [trad. it. cit., p. 356].

e delle utopie della futura armonia, innalzata sulle sofferenze e le lacrime delle generazioni precedenti. Tutto il progresso dell'umanità e tutta la sua futura perfetta organizzazione non valgono nulla di fronte al destino infelice del singolo, dell'ultimo dei mortali. Qui sta la verità cristiana. Ma il pungolo del problema posto da Ivan non sta affatto in questo. Egli pone il suo problema non come cristiano, credente nel senso divino della vita, ma come ateo e nichilista, che nega il senso divino della vita e vede soltanto l'assurdità e l'ingiustizia dal limitato punto di vista umano. È una ribellione contro l'ordine divino del mondo, una mancata accettazione del destino umano determinato dalla Divina provvidenza. È un dissidio dell'uomo con Dio, il rifiuto di accettare la sofferenza e le vittime, di concepire il senso della nostra vita come redenzione. Tutto il corso ribelle dei pensieri di Ivan Karamazov è una manifestazione di estremo razionalismo, la negazione del mistero del destino umano, inconcepibile nei limiti di questa porzione di empirica vita terrena. È impossibile concepire razionalmente, nei limiti della vita terrena, perché è stato tormentato un bambino innocente. La stessa impostazione del problema è atea e miscredente. La fede in Dio e nell'ordine Divino del mondo è fede nel senso profondo, misterioso, di tutte le sofferenze e le prove che toccano in sorte a ciascun essere nella sua peregrinazione terrena. Asciugare la lacrimuccia del bambino e alleviare le sue sofferenze è questione di amore. Ma il pathos di Ivan non è amore, ma ribellione. In lui c'è una falsa sensibilità, ma non c'è amore. Egli si ribella perché non crede nell'immortalità, perché per lui tutto si esaurisce in questa assurda vita empirica, piena di sofferenze e di dolore. Tipico ragazzo russo, egli prese le negative ipotesi occidentali per assiomi e si mise a credere all'ateismo.

Ivan Karamazov è un pensatore, un metafisico e uno psicologo, e dà un fondamento filosofico approfondito ai vissuti confusi di un'innumerabile quantità di ragazzi russi, di nichilisti e atei russi, socialisti e anarchici. Alla base del problema di Ivan Karamazov sta una certa falsa sensibilità e sentimentalismo russo, una falsa compassione per l'uomo, condotta fino all'odio per Dio e per il senso divino della vita universale. I russi sono spesso e dappertutto ribelli nichilisti per falso moralismo. Il russo fa una storia a Dio per la lacrimuccia di un bambino, gli restituisce il biglietto, nega tutti i valori e le cose più sacre, non sopporta le sofferenze, non vuole

sacrifici. Tuttavia egli non fa nulla realmente perché ci siano meno lacrime, anzi accresce la quantità di lacrime versate, fa la rivoluzione che è tutta fondata su innumerevoli lacrime e sofferenze. Nel moralismo nichilistico dell'uomo russo non c'è la tempra morale del carattere, non c'è il rigore morale di fronte agli orrori della vita, non c'è lo spirito di sacrificio e la rinuncia all'arbitrio. Il moralista-nichilista russo pensa di amare l'uomo e di avere compassione per l'uomo più di Dio, pensa di correggere il piano di Dio sull'uomo e sul mondo. Un'incredibile pretenziosità è caratteristica di questo tipo psicologico. Dalla storia che i ragazzi russi fecero a Dio a proposito della lacrimuccia di un bambino e delle lacrime del popolo, dalle loro elevate conversazioni nelle osterie, è nata l'ideologia della rivoluzione russa. Alla sua base sta l'ateismo e la mancanza di fede nell'immortalità. Non credere nell'immortalità genera una falsa sensibilità e compassione. Le infinite declamazioni sulle sofferenze del popolo, sul male di uno stato e di una cultura fondati su queste sofferenze, derivarono da questa fonte miscredente. Di per sé il desiderio di alleviare la sofferenza del popolo era giustificato, e vi si poteva scorgere lo spirito dell'amore cristiano. Ciò condusse molti all'errore. Non notarono le confusioni e le sostituzioni, poste alla base della morale russa rivoluzionaria, le seduzioni dell'Anticristo di questa morale rivoluzionaria dell'*intelligencija* russa. Le notò Dostoevskij, egli mise in luce il sottosuolo spirituale del nichilismo, preoccupato del bene della gente, e predisse a che cosa avrebbe portato il trionfo di questo spirito. Dostoevskij comprese che il grande problema del destino individuale di ciascuno si risolve in modo del tutto diverso alla luce della coscienza religiosa, che nella tenebra di una coscienza rivoluzionaria che pretende di essere pseudoreligiosa.

Dostoevskij mostrò che la natura dell'uomo russo è un terreno fertile per le seduzioni dell'Anticristo. E questa fu un'autentica scoperta che fece di Dostoevskij il veggente e il profeta della rivoluzione russa. A lui fu data sia la visione interiore, sia la visione dell'essenza spirituale della rivoluzione russa e dei rivoluzionari russi. I rivoluzionari russi, apocalittici e nichilisti per la loro natura, seguirono le seduzioni dell'Anticristo, che vuole far felici gli uomini, e dovettero condurre il popolo da loro sedotto a quella rivoluzione che inferse una terribile ferita alla Russia e trasformò la vita russa in un

inferno. I rivoluzionari russi volevano un rivolgimento universale, in cui sarebbe bruciato tutto il vecchio mondo con il suo male e la sua tenebra e con le sue cose più sante e i suoi valori e sulle sue ceneri si sarebbe innalzata una nuova vita, beata per tutto il popolo e per tutti i popoli. Il rivoluzionario russo non vuole accontentarsi di niente di meno che della felicità universale. La sua coscienza è apocalittica, egli vuole la fine, vuole il compimento della storia e l'inizio del processo sovrastorico, in cui si realizzerà il regno dell'eguaglianza, della libertà e della beatitudine sulla terra. Ciò non ammette niente di transitorio e relativo, nessun grado di sviluppo della coscienza. Il massimalismo rivoluzionario russo è anche un'apocalittica originale, deformata. Il suo rovescio è sempre il nichilismo. La distruzione nichilistica di tutto il mondo storico molteplice e relativo si estende inevitabilmente anche ai fondamenti assoluti spirituali della storia. Il nichilismo russo non ammette la fonte stessa del processo storico, che è posta nella realtà divina, esso si ribella contro l'ordine divino del mondo, in cui è data la storia con i suoi gradi, la sua irreversibile gerarchia. Lo stesso Dostoevskij provò la seduzione del massimalismo russo e del populismo religioso russo. Ma in lui c'era anche una forza religiosa positiva, una forza profetica, che lo aiutò a svelare le tentazioni russe e smascherarle. La *Leggenda del Grande Inquisitore*, raccontata dall'ateo russo Ivan Karamazov, paragonabile per forza e profondità alle sacre scritture, svela la dialettica interna delle seduzioni dell'Anticristo. Il fatto che Dostoevskij abbia dato una veste cattolica alle seduzioni dell'Anticristo non è essenziale e deve essere annoverato tra i suoi difetti e debolezze. Lo spirito del Grande Inquisitore può apparire e agire in aspetti e forme diverse, è capace di reincarnarsi al massimo grado. E Dostoevskij capiva benissimo che nel socialismo rivoluzionario agisce lo spirito del Grande Inquisitore. Il socialismo rivoluzionario non è una dottrina economica e politica, non è un sistema di riforme sociali; esso pretende di essere una religione, è una fede opposta alla fede cristiana.

La religione del socialismo, seguendo il Grande Inquisitore, accetta tutte e tre le tentazioni respinte da Cristo nel deserto in nome della libertà dello spirito umano. La religione del socialismo accetta la tentazione della trasformazione delle pietre in pane, la tentazione del miracolo sociale, la tentazione del regno di questo mondo. La religione del so-

cialismo non è la religione dei liberi figli di Dio, rinuncia alla primogenitura dell'uomo, è la religione degli schiavi della necessità, dei figli della cenere. La religione del socialismo dice con le parole del Grande Inquisitore:

Tutti saranno felici, milioni e milioni di esseri¹¹.

Li faremo lavorare, sì, ma nelle ore libere dalla fatica organizzeremo la loro vita come un gioco infantile, con canti in coro e danze innocenti. Oh, concederemo loro anche il peccato, perché sono deboli e impotenti¹².

Noi daremo loro l'umile, quieta felicità degli esseri deboli, come appunto sono stati creati¹³.

La religione del socialismo dice alla religione di Cristo: «Tu sei orgoglioso dei Tuoi eletti, però non hai che questi eletti, mentre noi daremo la pace a tutti [...], con noi tutti saranno felici [...]. Noi li convinceremo che saranno liberi soltanto quando rinunzieranno alla loro libertà»¹⁴. La religione del socialismo, come il Grande Inquisitore, rimprovera alla religione di Cristo di non amare abbastanza gli uomini. In nome dell'amore per gli uomini e della compassione per gli uomini, in nome della felicità e della beatitudine degli uomini sulla terra questa religione respinge la natura libera dell'uomo, simile a Dio. La religione del pane celeste è una religione aristocratica, è la religione degli eletti, delle «decine di migliaia di uomini bravi e forti». Invece la religione degli «altri milioni di deboli, numerosi come la sabbia del mare»¹⁵ è la religione del pane terreno. Questa religione ha scritto sulla sua bandiera: «Sfamali, e poi pretendi la virtù»¹⁶. Dostoevskij intuì genialmente i fondamenti spirituali del formicaio socialista. Compresse religiosamente che il collettivismo socialista è una pseudo-*sobornost'*, una pseudochiesa, che porta con sé la morte per la persona umana, l'immagine e somiglianza di Dio nell'uomo, la fine per la libertà dello spirito umano. Le parole più forti e infuocate furono pronunciate contro la

11. *Ivi*, p. 236 [trad. it. cit., p. 375].

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. *Ivi*, p. 235 [trad. it. cit., p. 374].

15. *Ivi*, p. 231 [trad. it. cit., p. 367].

16. *Ivi*, p. 230 [trad. it. cit., p. 366].

religione del socialismo da Dostoevskij. Egli sentì che per i russi il socialismo è religione, e non politica, non riforma e organizzazione sociale. Che la dialettica del Grande Inquisitore possa essere applicata alla religione del socialismo e che sia stata applicata dallo stesso Dostoevskij, è evidente dal fatto che molti rivoluzionari nelle sue opere ripetono il corso dei pensieri del Grande Inquisitore. La stessa cosa dice anche Petr Verchovenskiĭ e sulla medesima base è costruito il sistema di Šigalev. Queste idee le aveva già l'eroe di *Memorie del sottosuolo*, quando parlava di «un qualsiasi gentiluomo dalla fisionomia [...] retrograda e canzonatrice»¹⁷, che rovescerà tutto il benessere sociale futuro, tutto il futuro formicaio ben organizzato. Anche l'eroe delle *Memorie del sottosuolo* contrappone a questo formicaio socialista la libertà dello spirito umano. Dostoevskij è il nemico religioso del socialismo, colui che smaschera la menzogna religiosa e la pericolosità religiosa del socialismo. Fu uno dei primi a sentire nel socialismo lo spirito dell'Anticristo. Comprese che nel socialismo degli Anticristo lo spirito affascina l'uomo con l'aspetto del bene e della filantropia. Comprese anche che l'uomo russo cede a queste seduzioni più facilmente dell'uomo occidentale, si lascia affascinare dalla duplice immagine dell'Anticristo per l'apocalitticità della propria natura. L'avversione di Dostoevskij per il socialismo non significa affatto che egli fosse un sostenitore o un difensore di un qualche ordinamento "borghese". Addirittura professava un originale socialismo ortodosso. Ma lo spirito di questo socialismo ortodosso non ha nulla in comune con lo spirito del socialismo rivoluzionario, anzi gli è opposto in tutto. In quanto sostenitore del radicamento al suolo (*počvenničestvo*)¹⁸ e slavofilo originale, Dostoevskij vedeva nel popolo russo l'antidoto contro le tentazioni del socialismo rivoluzionario ateo. Professava un populismo religioso. Penso che tutta questa ideologia populista-religiosa, slavofila-terragna di Dostoevskij fosse il suo punto debole, non quello forte, e si trovasse in contraddizione con

aA

17. Id., *Zapiski iz podpol'ja*, in *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 5, Nauka, Leningrad 1973, p. 115 [trad. it. *Memorie dal sottosuolo*, in Id., *Racconti e romanzi brevi*, t. III, Sansoni, Firenze, 1962, p. 110].

18. Si chiamava così una corrente culturale e letteraria, presente in Russia alla fine del XIX secolo, i cui maggiori ideologi, Apollon Grigor'ev e Nikolaj Strachov, sostenevano una concezione "organica" della realtà e della storia. Sull'influenza esercitata da questa concezione su Dostoevskij, cfr. W. DOWLER, *Dostoevsky, Grigor'ev and Native Soil Conservatism*, cit.

le sue geniali intuizioni come artista e metafisico. Ora si può dire persino direttamente che Dostoevskij si sbagliò, che nel popolo russo non risultò esserci un antidoto contro le tentazioni dell'Anticristo di quella religione del socialismo che gli aveva portato l'*intelligencija*. La rivoluzione russa ha fatto crollare definitivamente tutte le illusioni del populismo religioso, come di ogni populismo. Ma le illusioni dello stesso Dostoevskij non gli impedirono di svelare la natura spirituale della religione russa del socialismo e di predire le conseguenze a cui avrebbe portato. Nei *Fratelli Karamazov* è fornita la dialettica interna, la metafisica della rivoluzione russa. Nei *Demoni* è data l'immagine della realizzazione di questa dialettica.

Dostoevskij rivelò l'ossessione demoniaca dei rivoluzionari russi. Egli avvertì che nella spontaneità rivoluzionaria non è attivo l'uomo, ma che lo possiedono spiriti non umani. Quando rileggi i *Demoni* nei giorni in cui si sta realizzando la rivoluzione, ti prende una sensazione sinistra. È quasi incredibile, come sia stato possibile prevedere e predire tutto così. In una piccola città, in dimensioni esteriormente piccole, era già da tempo scoppiata la rivoluzione russa e se ne erano già rivelati i primi fondamenti spirituali, se ne erano già dati gli archetipi spirituali. Il pretesto per la fabula dei *Demoni* fu l'affare Nečaev¹⁹. I nostri circoli di sinistra videro allora nei *Demoni* una caricatura, quasi una pasquinata, del movimento rivoluzionario e dei rivoluzionari. I *Demoni* furono messi all'indice dei libri condannati dalla coscienza "progressista". Tutta la profondità e la verità dei *Demoni* si può comprendere soltanto alla luce di un'altra coscienza, della coscienza religiosa; questa profondità e questa verità sfuggono alla coscienza positivista. Se si considera questo romanzo come realista, allora molto vi è in esso di inverosimile e non corrispondente alla realtà di quel tempo. Ma tutti i romanzi di Dostoevskij sono inverosimili, tutti sono scritti a proposito di una profondità che non si può vedere alla superficie della realtà, tutti sono stati una profezia. La profezia fu presa per una pasquinata. Ora, dopo l'esperien-

19. La figura del rivoluzionario S. G. Nečaev fu al centro di un oscuro e terribile episodio di cronaca alla fine del 1869: questi avrebbe ucciso, con la complicità di un gruppo di compagni, uno dei suoi primi seguaci, colpevole di non avergli obbedito e forse sospetto di tradimento. Sulla vicenda e sul personaggio di Nečaev cfr. M. CONFINO, *Il catechismo del rivoluzionario. Bakunin e l'affare Nečaev*, Adelphi, Milano 1976.

za della rivoluzione russa, persino i nemici di Dostoevskij devono riconoscere che i *Demoni* sono un libro profetico. Dostoevskij vide con lo sguardo spirituale che la rivoluzione russa sarebbe stata proprio così e non avrebbe potuto essere diversamente. Prevede l'inevitabilità dello spirito demoniaco nella rivoluzione. Il nichilismo russo, attivo nella spontaneità *chlystica* russa²⁰, non può non essere una furia demoniaca, un vortice frenetico e turbinoso. Questo vortice frenetico turbinoso è appunto descritto nei *Demoni*. Là accade in una cittadina non grande. Ora accade in tutta la sconfinata terra russa. Ma questo frenetico vortice turbinoso iniziò dallo stesso spirito, dagli stessi principi da cui partì in quella piccola cittadina. Ora i capi della rivoluzione russa hanno confidato al mondo il messianismo rivoluzionario russo, portano la luce dall'Oriente ai popoli dell'Occidente, che rimangono nella tenebra "borghese". Questo messianismo rivoluzionario russo fu svelato da Dostoevskij e concepito da lui come negativo di un qualche positivo, come un'apocalisse deformata, come un rovesciato messianismo russo positivo, non rivoluzionario, ma religioso. Tutti i personaggi dei *Demoni* in una forma o nell'altra predicano il messianismo russo religioso, tutti sono ossessionati da questa idea. In Šatov, esitante e diviso, la coscienza slavofila è mescolata con la coscienza rivoluzionaria. Di Šatov di questo genere è piena la rivoluzione russa. Tutti loro, come anche lo Šatov di Dostoevskij, sono pronti a gridare fino alla follia che il popolo russo rivoluzionario è il popolo-teoforo, ma non credono in Dio. Alcuni di loro vorrebbero credere in Dio, e non possono; la maggior parte si accontenta di credere nel popolo teoforo rivoluzionario. Nel tipico populista Šatov elementi rivoluzionari sono confusi con elementi reazionari, da "centurie nere"²¹. E anche questo è tipico. Šatov può essere o di estrema sinistra o di estrema destra, ma in entrambi i casi resta un amante del popolo, un democratico che crede nel popolo prima di tutto. Di tali Šatov è piena la rivoluzione russa; in tutti loro non ti

20. I *chlysty* erano una setta cristiana, formatasi in Russia tra il XVII e il XVIII secolo. Il fondatore Daniil Filippov era un contadino che predicava la possibilità di divenire uguali a Cristo e di entrare in contatto diretto con lo Spirito Santo attraverso pratiche ascetiche e danze rituali che comprendevano la flagellazione. Era vicino a questa setta anche il famoso monaco G. E. Rasputin. Cfr. *supra*, p. 71.

21. Cfr. *supra*, p. 102.

raccaprezzi dove finisce il loro estremismo di sinistra e la loro rivoluzionarietà e inizi l'estremismo di destra e la reazione. Essi sono sempre nemici della cultura, nemici del diritto, distruggono sempre la libertà dell'individuo. Sono loro ad affermare che la Russia è superiore alla civiltà e che nessuna legge non è mai stata scritta per lei. Sono loro a essere pronti a distruggere la Russia in nome del messianismo russo. Dostoevskij aveva un debole per Šatov, provò sempre in se stesso le tentazioni di Šatov. Ma con la forza della sua intuizione artistica rese la figura di Šatov ripugnante e negativa.

Al centro dell'ossessione demoniaca rivoluzionaria sta la figura di Petr Verchovenskij. È lui il demone principale della rivoluzione russa. Nella figura di Petr Verchovenskij Dostoevskij mise a nudo lo strato più profondo dell'ossessione demoniaca rivoluzionaria, nella realtà nascosto e invisibile. Petr Verchovenskij può avere anche un aspetto più dignitoso. Ma Dostoevskij gli strappò via il velo e mise a nudo la sua anima. Allora l'immagine dello spirito demoniaco rivoluzionario si presentò in tutta la sua indecenza. Egli è tutto scosso dall'ossessione demoniaca, trascinando tutti nel frenetico vortice turbinoso. Ovunque egli è al centro, dietro a tutti e per tutti. È il demone che si insinua in tutti e possiede tutti. Ma egli stesso è posseduto. Petr Verchovenskij è prima di tutto un uomo completamente svuotato, non ha più alcun contenuto. I demoni hanno preso definitivamente possesso di lui e ne hanno fatto il loro strumento obbediente. Egli ha cessato di essere immagine e somiglianza di Dio, in lui è già perduto il volto umano. L'ossessione per una falsa idea ha reso Petr Verchovenskij un idiota morale. È ossessionato dall'idea della trasformazione dell'universo, della rivoluzione universale, si è arreso alla menzogna seduttrice, ha permesso ai demoni di impadronirsi della sua anima e ha perso la differenza elementare tra bene e male, ha perso il centro spirituale. Nel personaggio di Petr Verchovenskij incontriamo una personalità già disgregata, in cui non si può più palpare nulla di ontologico. Egli è tutto menzogna e inganno e tutti trae in inganno e getta nel regno della menzogna. Il male è falsificazione dell'essere, pseudo-essere, non essere. Dostoevskij ha mostrato come un'idea falsa, che afferra completamente un uomo e lo porta all'ossessione demoniaca, conduca al non essere, alla dissoluzione della personalità. Dostoevskij fu un grande maestro nello scoprire le conseguenze ontologiche delle idee

false, quando esse si impadroniscono completamente di un uomo. Ma qual è l'idea che si è impadronita completamente di Petr Verchovenskiĭ e ha condotto la sua personalità alla dissoluzione, lo ha trasformato in un bugiardo e seminatore di menzogna? È sempre la stessa idea fondamentale del nichilismo russo, del socialismo russo, del massimalismo russo, la medesima passione infernale per il livellamento universale, la medesima ribellione contro Dio in nome della felicità universale degli uomini, sempre la stessa sostituzione del regno di Cristo con il regno dell'Anticristo. Di Verchovenskiĭ indemoniati ce ne sono molti nella rivoluzione russa, ovunque cercano di attirare nel vorticoso movimento demoniaco, impregnano il popolo russo di menzogna e lo trascinano verso il non essere. Non sempre si riconoscono questi Verchovenskiĭ, non tutti sanno penetrare nel profondo, oltre i veli esteriori. È più facile distinguere i Chlestakov della rivoluzione²², che i Verchovenskiĭ, ma anche quelli non tutti li distinguono e la folla li esalta e li corona di gloria.

Dostoevskij prevede che la rivoluzione in Russia sarebbe stata triste, orribile e cupa, che non ci sarebbe stata una rinascita popolare. Sapeva che in essa il galeotto Fed'ka avrebbe avuto un ruolo non piccolo, e che avrebbe vinto l'ideologia di Šigalev. Petr Verchovenskiĭ già da tempo aveva scoperto il valore del galeotto Fed'ka per la causa della rivoluzione russa. Tutta l'ideologia trionfante della rivoluzione russa è proprio l'ideologia di Šigalev. È raccapricciante leggere ai giorni nostri le parole di Verchovenskiĭ: «in fondo la nostra dottrina è la negazione dell'onore, e [...] con l'aperto diritto al disonore si può, più facilmente che con ogni altra cosa, trascinare dietro di sé un russo». E la risposta di Stavrogin: «Il diritto al disonore! Ma tutti correranno da noi, non ne rimarrà nemmeno uno nell'altro campo!»²³. La rivoluzione russa ha proclamato il «diritto al disonore» e tutti le sono corsi dietro. Ed ecco parole non meno importanti: «il socialismo si diffonde da noi prevalentemente per la sentimentalità»²⁴. Disonore e sentimentalismo sono i principi fondamentali del socialismo russo. Questi principi, individuati da Dostoevskij, trionfano anche nella rivoluzione. Petr Verchovenskiĭ vide

22. I. A. Chlestakov è il protagonista del dramma di Gogol' *L'ispettore generale* (*Revizor*).

23. F. M. DOSTOEVSKIĖ, *Besy*, cit., t. 10, p. 300 [trad. it. *I demoni*, cit., p. 442].

24. *Ivi*, p. 298 [trad. it. cit., p. 440].

quale ruolo avrebbero giocato nella rivoluzione i «mariuoli puri; be', questi, magari, sono buona gente, qualche volta sono molto utili; ma fanno perder molto tempo, occorre una vigilanza senza soste»²⁵. Più oltre P. Verchovenskij riflette sui fattori della rivoluzione russa: «la forza principale, il cemento che lega tutto, è il vergognarsi di avere una propria opinione. Questa sì che è una forza! Ma chi è che ha lavorato, chi è stato quel "carino" che si è dato tanto da fare perché non un'idea propria rimanesse in testa a nessuno? La considerano una vergogna»²⁶. Era un'intuizione molto profonda sulla Russia rivoluzionaria. Nel pensiero rivoluzionario russo c'è sempre stata la «vergogna per la propria opinione». Questa vergogna da noi è stata ammirata come coscienza collettiva, una coscienza superiore a quella individuale. Nella rivoluzione russa si è spento definitivamente ogni pensiero individuale, il pensiero è divenuto perfettamente impersonale, di massa. Leggete i giornali rivoluzionari, ascoltate i discorsi rivoluzionari, e avrete conferma delle parole di Petr Verchovenskij. Qualcuno si è dato da fare perché «non un'idea propria rimanesse in testa a nessuno». Il messianismo rivoluzionario russo offre le proprie idee e opinioni all'Occidente borghese. In Russia tutto deve essere collettivo, di massa, impersonale. Il messianismo rivoluzionario russo è la concezione di Šigalev. La concezione di Šigalev muove e guida la rivoluzione russa.

Šigalev «sembrava aspettare la fine del mondo, e non un giorno o l'altro, secondo profezie che avrebbero potuto anche non avverarsi, ma fissato per un giorno con assoluta precisione; così, per esempio, il dopodomani alle dieci e venticinque in punto»²⁷. Tutti i rivoluzionari massimalisti russi pensano come pensava Šigalev, tutti aspettano la distruzione del vecchio mondo dopodomani mattina. E quel nuovo mondo che nascerà sulle rovine del vecchio, è il mondo della concezione di Šigalev. «Partendo da un'assoluta libertà, – dice Šigalev, – io concludo a un assoluto dispotismo. Aggiungerò, però, che, all'infuori della mia soluzione della formula sociale, non ce ne può esser nessun'altra»²⁸. Tutti gli Šigalev

25. *Ibidem*.

26. *Ivi*, pp. 298-299 [trad. it. cit., p. 440].

27. *Ivi*, pp. 109-110 [trad. it. cit., p. 163].

28. *Ivi*, p. 311 [trad. it. cit., p. 459].

rivoluzionari parlano e agiscono così. Petr Verchovenskiĭ formula così l'essenza della concezione di Šigalev a Stavrogin:

livellare le montagne è un'idea bella e non ridicola. [...] Non occorre l'istruzione, basta con la scienza! Anche senza la scienza abbiamo materiale per mille anni, ma bisogna adattarsi all'obbedienza. [...] La sete di istruzione è già una sete aristocratica. Non appena sorge la famiglia o l'amore, ecco già anche il desiderio di proprietà. Noi faremo morire il desiderio; diffonderemo le sbornie, i pettegolezzi, le denunce; spargeremo una corruzione inaudita, spegneremo ogni genio nelle fasce. Tutto allo stesso denominatore, l'eguaglianza perfetta. [...] È indispensabile solo l'indispensabile, ecco il motto del globo d'ora innanzi. Ma occorrono pure convulsioni; a questo penseremo noi, dirigenti. Gli schiavi devono avere dei dirigenti. Piena obbedienza, completa assenza di personalità, ma una volta ogni trent'anni Šigalev scatena anche una convulsione, e tutti cominciano a un tratto a divorarsi l'un l'altro, però solo fino a un certo punto, unicamente per evitar la noia. La noia è una sensazione aristocratica²⁹.

In queste parole, sorprendenti per la loro forza profetica, Dostoevskij per bocca di P. Verchovenskiĭ riconduce tutto al corso di idee del Grande Inquisitore. Questo dimostra che nella *Leggenda del Grande Inquisitore* Dostoevskij aveva in mente il socialismo in misura significativa. Dostoevskij scopre tutto il carattere illusorio della democrazia nella rivoluzione. Non esiste nessuna democrazia, governa una minoranza tirannica. Ma questa tirannia, inaudita nella storia del mondo, sarà fondata sul livellamento forzato universale. La concezione di Šigalev è anche passione furiosa per l'uguaglianza, portata sino alla fine, sino all'estremo, sino al non essere. Un'illimitata fantasticheria sociale porta alla distruzione dell'essere con tutte le sue ricchezze, nei fanatici esso si rigenera nel male. La fantasticheria sociale non è affatto una cosa innocente. E Dostoevskij lo capiva. La fantasticheria rivoluzionaria-socialista russa è appunto la concezione di Šigalev. In nome dell'uguaglianza questa fantasticheria vorrebbe distruggere Dio e il mondo di Dio. In quella tirannia e in quel livellamento assoluto, di cui si è coronato «lo sviluppo e l'approfondimento» della rivoluzione russa, si realizzano i sogni e le fantasie

29. *Ivi*, p. 323 [trad. it. cit., pp. 475-476].

dorate dell'*intelligencija* rivoluzionaria russa. Erano i sogni e le fantasie sul regno della concezione di Šigalev. A molti sembrava più bello di quanto non sia risultato nella realtà. Molti socialisti russi ingenui e di animo semplice, che sognavano la rivoluzione sociale, sono turbati dalle grida di trionfo:

Ciascuno appartiene a tutti, e tutti appartengono a ciascuno. Tutti sono schiavi, e nella schiavitù sono eguali. [...] Per prima cosa si abbassa il livello dell'istruzione, delle scienze e degli ingegni. L'alto livello delle scienze e degli ingegni è accessibile solo a chi abbia doti superiori: non occorrono persone con doti superiori!³⁰

Dostoevskij fu più perspicace dei maestri riconosciuti dell'*intelligencija* russa, sapeva che il rivoluzionarismo russo, il socialismo russo nell'ora del suo trionfo doveva finire con queste urla da Šigalev.

Dostoevskij prevede il trionfo delle idee non solo di Šigalev, ma anche di Smerdjakov. Sapeva che in Russia si sarebbe sollevato il lacché e nell'ora del grande pericolo per la nostra patria avrebbe detto: «Odio tutta la Russia [...]». Non solo non vorrei essere un ussaro [...], ma vorrei anzi la soppressione di tutti i soldati». Alla domanda: «E se vengono i nemici, chi ci difenderà?», il lacché ribelle rispose: «Nel '12 ci fu la grande invasione dell'imperatore francese Napoleone I [...], e sarebbe stato un gran bene se i francesi ci avessero sottomessi: una nazione intelligente ne avrebbe assoggettata una molto stupida e se la sarebbe annessa. Le cose oggi andrebbero diversamente»³¹. Il disfattismo in tempo di guerra era proprio un fenomeno da Smerdjakov. E la concezione di Smerdjakov ha fatto sì che la «nazione intelligente» tedesca assoggetterà ora la «stupida» nazione russa. Il lacché Smerdjakov fu da noi uno dei primi internazionalisti, e tutto il nostro internazionalismo ha ricevuto un innesto smerdjakoviano. Smerdjakov intimò il diritto al disonore, e furono molti a corrergli dietro. Come è profondo in Dostoevskij che Smerdjakov sia la seconda metà di Ivan Karamazov, la sua immagine rovesciata. Ivan Karamazov e Smerdjakov sono i due fenomeni del nichilismo russo, due aspetti di un'unica sostanza. Ivan Karamazov è la manifestazione alta, filosofi-

30. *Ivi*, p. 322 [trad. it. cit., p. 475].

31. *Id.*, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 205 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 329].

ca, del nichilismo; Smerdjakov la sua manifestazione bassa, servile. Ivan Karamazov all'apice della vita intellettuale deve generare Smerdjakov nei bassifondi della vita. Smerdjakov a sua volta realizza tutta la dialettica atea di Ivan Karamazov. Smerdjakov è la scorza interiore di Ivan. In ogni massa umana, nella massa popolare, ci sono più Smerdjakov che Ivan. E nella rivoluzione, in quanto movimento di masse, di quantità, ci sono più Smerdjakov che Ivan. Nella rivoluzione trionfa la dialettica atea di Ivan Karamazov, ma è Smerdjakov a realizzarla. È lui a trarre nella pratica la conclusione che «tutto è permesso». Ivan compie il peccato nel pensiero, nello spirito, Smerdjakov lo compie di fatto, incarna l'idea di Ivan. Ivan compie il parricidio nel pensiero. Smerdjakov compie il parricidio fisicamente, di fatto. La rivoluzione atea compie sempre un parricidio, nega sempre la paternità, spezza sempre il legame del figlio col padre. E giustifica questo delitto col fatto che il padre era molto stupido e peccatore. Questo atteggiamento omicida nei confronti del padre è sempre il modo di Smerdjakov. Propria di Smerdjakov è anche l'estrema manifestazione dell'insolenza. Dopo aver compiuto di fatto quel che Ivan aveva compiuto nel pensiero, Smerdjakov chiede a Ivan: «prima dicevate sempre che tutto è permesso, e ora perché siete così agitato anche voi?»³². Questa domanda di Smerdjakov a Ivan si ripete anche nella rivoluzione russa. Gli Smerdjakov della rivoluzione, dopo aver realizzato di fatto il principio di Ivan che «tutto è permesso», hanno motivo di chiedere agli Ivan della rivoluzione: «ora perché siete così agitati anche voi?». Dostoevskij prevede che Smerdjakov avrebbe odiato Ivan, dopo aver imparato da lui l'ateismo e il nichilismo. E questo si scatena ai nostri giorni tra il «popolo» e l'«*intelligencija*». Tutta la tragedia tra Ivan e Smerdjakov era un simbolo originale della tragedia che si manifesta nella rivoluzione russa. Il problema se tutto sia permesso per il trionfo del bene dell'umanità, si era posto già a Raskol'nikov. Lo *starec* Zosima dice:

Davvero hanno più fantasia e più voglia di sognare di noi! Pensano di ordinarsi secondo giustizia, ma una volta respinto Cristo finiranno con l'inondare il mondo di sangue, perché sangue chiama sangue, e chi sguaina la spada

32. *Ivi*, t. 15, p. 68 [trad. it. cit., p. 876].

perirà di spada. Se non fosse per la promessa di Cristo, si sterminerebbero davvero l'uno con l'altro fino agli ultimi due uomini sulla terra³³.

Sono parole profetiche.

Gli uomini si uniranno, per prendere dalla vita tutto ciò che essa può dare, ma lo faranno unicamente ed esclusivamente per avere la gioia e la felicità in questo mondo. L'uomo si esalterà in un orgoglio divino, titanico, e allora apparirà l'uomo-dio. [...] Ognuno saprà di essere mortale per intero, senza possibilità di resurrezione, e accetterà la morte con tranquilla fierezza, come un dio. Nella sua fierezza egli capirà che non deve lamentarsi se la vita è un attimo e amerà il proprio fratello senza bisogno di nessuna ricompensa. L'amore riempirà solamente quell'attimo di vita, ma la consapevolezza della sua fugacità basterà da sola a ravvivarne tanto la fiamma, quanto, invece, tale fiamma si disperdeva prima nelle speranze di un amore ultraterreno e infinito³⁴.

Questo dice il diavolo a Ivan e in queste parole si rivela un'idea che ha tormentato Dostoevskij, l'idea che l'amore per gli uomini possa essere ateo e dell'Anticristo. Questo amore sta alla base del socialismo rivoluzionario. L'immagine di questo socialismo ateo, fondato sull'amore dell'Anticristo, si presenta a Versilov:

Mi raffiguro [...] che la battaglia sia già finita e che la lotta sia placata. Alle maledizioni, alle manciate di fango e ai fischi è seguita la tregua, e gli uomini sono rimasti soli, come desideravano: la grande idea di prima li ha abbandonati. La grande fonte di energia che li aveva alimentati e scaldati sino allora, si allontanava, [...] ma era già come se fosse l'ultimo giorno dell'umanità. E gli uomini a un tratto compresero di essere rimasti completamente soli e improvvisamente si sentirono desolatamente orfani. [...] Gli uomini, diventati orfani, avrebbero subito cominciato a stringersi fra loro più strettamente e più amorevolmente; si sarebbero afferrati per le mani, comprendendo che ormai loro soli costituivano tutto l'uno per l'altro! Sarebbe scomparsa la grande idea dell'immortalità e si sarebbe dovuto sostituirla [...]. Essi avrebbero incominciato ad amare la terra e la vita irresistibil-

33. *Ivi*, t. 14, p. 288 [trad. it. cit., p. 454].

34. *Ivi*, t. 15, p. 83 [trad. it. cit., p. 899].

mente e nella misura stessa in cui gradualmente prendevano coscienza della propria precarietà e finitezza, amando ormai di un amore particolare, non più quello di prima [...]. Essi si sarebbero svegliati e si sarebbero affrettati a baciarsi l'un l'altro, affrettandosi ad amare, avendo coscienza che i giorni sono brevi, che era tutto quello che rimaneva loro. Avrebbero lavorato l'uno per l'altro, e ciascuno avrebbe dato a tutti la propria sostanza e con questo solo sarebbe stato felice³⁵.

In questa fantasia si rivela la metafisica e la psicologia del socialismo ateo. Dostoevskij dipinge il fenomeno dell'amore dell'Anticristo. Egli comprese come nessun altro che il fondamento spirituale del socialismo è la negazione dell'immortalità, che il pathos del socialismo è il desiderio di costruire il regno di Dio sulla terra senza Dio, di realizzare l'amore tra gli uomini senza Cristo, che è la fonte dell'amore. Così egli svela la menzogna religiosa dell'umanesimo nelle sue estreme manifestazioni. Il socialismo umanistico porta alla distruzione dell'uomo come immagine e somiglianza di Dio, è indirizzato contro la libertà dello spirito umano, non regge la prova della libertà. Dostoevskij con acume mai visto prima pose il problema religioso dell'uomo e lo confrontò con il problema del socialismo, dell'unione e dell'organizzazione terrena degli uomini. Questo gli si rivelò come l'incontro e la mescolanza di Cristo e dell'Anticristo nell'anima dell'uomo russo, del popolo russo. Il carattere apocalittico del popolo russo a sua volta rende questo incontro e questa mescolanza particolarmente tesa e tragica. Dostoevskij presentiva che se in Russia ci fosse stata la rivoluzione, sarebbe stata la realizzazione della dialettica dell'Anticristo. Il socialismo russo sarebbe stato apocalittico, opposto al cristianesimo. Dostoevskij vide più lontano e più profondamente di tutti. Ma egli stesso non era libero dalle illusioni populiste russe. Nel suo cristianesimo russo c'erano degli aspetti che diedero motivo a K. Leont'ev di chiamare «roseo» tale cristianesimo³⁶. Questo cristianesimo roseo e il populismo roseo si espressero

35. Id., *Podrostok*, in *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 13, Leningrad, Nauka 1975, pp. 378-379 [trad. it. *L'adolescente*, in Id., *L'adolescente. Memorie da una casa di morti*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 553-554].

36. Si riferisce al famoso intervento di K. N. Leont'ev in risposta al discorso di Dostoevskij su Puškin, nel 1880. Cfr. K. N. LEONT'EV, *O vseмирnoj ljubvi. Reč F. M. Dostoevskogo na Puškinskom prazdnike*, in Id., *Sobranie sočinenij*, V. M. Sablin, Moskva 1912, t. 8, pp. 175-215.

soprattutto nelle figure di Zosima e Aleša, che non si possono dire completamente riuscite. Le grandi rivelazioni positive di Dostoevskij si danno per via negativa, attraverso una dialettica artistica negativa. La verità che egli disse sulla Russia non è la verità zuccherosa e rosea dell'amore per il popolo e dell'adorazione del popolo, ma è una verità tragica, la verità delle seduzioni di un popolo, apocalittico per il suo spirito, da parte dell'Anticristo. Lo stesso Dostoevskij fu sedotto dal nazionalismo ecclesiastico, che impediva al popolo russo di uscire nello spazio universale. L'adorazione del popolo di Dostoevskij subì il fallimento nella rivoluzione russa. Le sue profezie positive non si avverarono. Ma trionfano le sue previsioni profetiche delle tentazioni russe.

Originario della regione di Vytebsk, Losskij studiò a Pietroburgo presso la facoltà di fisica e matematica e quella di lettere e storia. Nel 1903 si laureò in filosofia con una tesi sulle *Teorie fondamentali della psicologia dal punto di vista del volontarismo*, e nel 1907 discusse la tesi di dottorato *Fondazione dell'intuizionismo*. Già dai suoi primi lavori iniziò a tratteggiare un sistema filosofico tra i più articolati e coerenti della storia del pensiero russo: da una riflessione sull'oggetto, il metodo e la struttura della filosofia a una gnoseologia intuizionista, dall'ontologia «ideal-realista» al personalismo, dall'etica alla storia della filosofia. Compito della filosofia, secondo Losskij, è quello di tracciare un quadro coerente del mondo che possa servire di base per tutte le diverse asserzioni particolari che si possono fare su di esso. A questo scopo egli intendeva riprendere il realismo ingenuo, come concezione «naturale» del mondo che attribuisce spontaneamente un valore oggettivo al contenuto delle percezioni soggettive, superando sia la soggezione del soggetto all'oggetto praticata da tutte le gnoseologie «trascendenti», sia la riduzione dell'oggetto al soggetto in cui cadono le teorie «immanenti» della conoscenza. Per lui «nel processo della conoscenza del mondo esterno l'oggetto è trascendente in rapporto all'io conoscente, ma

ciò nonostante resta immanente allo stesso processo della conoscenza»¹. Oggetto della conoscenza è la stessa realtà del mondo e non le sensazioni, rappresentazioni, idee, che ne sono immagini e riflessi più o meno fedeli. L'intuizione è percezione dell'oggetto nella sua autenticità immediata. In questa prospettiva Losskij apprezzava in Bergson l'aver posto fine alla teoria causale dell'esperienza, ma ne respingeva l'eccessivo irrazionalismo che portava al dualismo tra intuizione e pensiero discorsivo.

L'ontologia «ideal-realista» di Losskij riprendeva il pluralismo ontologico di Leibniz, ammettendo però l'interazione tra gli individui; questo gli avrebbe permesso di fondare l'esistenza autonoma del singolo senza venir meno al principio dell'integrità organica dell'ordine universale. Nell'etica Losskij respingeva il relativismo e sviluppava una «teoria ontologica dei valori» secondo la quale i valori assoluti sono incarnati nella «pienezza dell'essere», in Dio, nell'unico ideale della Bellezza, del Bene, dell'Amore, della Verità, della Vita eterna e dell'Onnipotenza. Ne conseguiva un'etica dell'amore il cui imperativo supremo recita: «Ama Dio più di te stesso; ama il prossimo come te stesso; ottieni la pienezza assoluta della vita per te e per tutti gli altri esseri».

In questa direzione, nel testo qui tradotto, Losskij analizza l'opera di Dostoevskij per trovarvi rappresentata la «natura satanica» che desidera il male di per sé e poter ragionare intorno alla natura del male. Il male risulta essere non un elemento necessario del mondo, ma sempre il risultato di una scelta libera malvagia, di un atto egoistico, di autoaffermazione contro l'integrità dell'ordine universale, di separazione dagli altri e da Dio. Il Grande Inquisitore maschera la sua natura malvagia con l'apparente amore per l'umanità, giustificando la sua ribellione a Dio con la compassione per gli esseri umani, ma in realtà è l'incarnazione dell'affermazione di sé e dell'orgoglio, che domina sul «formicaio» degli uomini comuni.

Secondo Losskij, il male sarà completamente superato quando il mondo materiale cesserà la sua esistenza e si realizzerà il regno di Dio, ma intanto l'umanità dovrà rinuncia-

1. N. O. LOSSKIJ, *Obosnovanie intuitivizma*, 2-oe izd., M. M. Stasulevič, Sankt Peterburg 1908, p. 53.

re sia al «capitalismo anarchico», sia al socialismo radicale per realizzare una sintesi degli aspetti positivi di entrambi. L'ideale per Losskij è una «società di giustizia sociale» fondata su «due sistemi economici, socio-statale e privato», che avrebbe potuto realizzarsi gradualmente nell'evoluzione della società. Perciò egli criticava radicalmente la rivoluzione: «I tentativi di certi riformatori sociali di innalzare d'un colpo la società con un balzo convulso a un grado molto superiore di sviluppo di solito distruggono soltanto il modesto bene già raggiunto e non realizzano affatto nuove forme superiori di perfezione»².

Professore all'università di Pietroburgo, Losskij nel 1922 fu espulso dalla Russia insieme a numerosi altri intellettuali critici della rivoluzione bolscevica. La sua attività continuò all'estero, prima a Praga e a Bratislava, poi nel 1945 a Parigi e quindi dal 1946 negli Stati Uniti, dove insegnò all'Accademia teologica di San Vladimir a New York fino al 1950. Ritiratosi in pensione, continuò un'intensa attività di studio e ricerca fino alla morte.

2. Id., *Uslovija absoljutnogo do vra*, Politizdat, Moskva 1991, p. 225.

Sulla natura satanica (secondo Dostoevskij)

La visione artistica della vita in Dostoevskij è indirizzata soprattutto a quei momenti dell'essere, in cui si condensano i più scottanti interessi religiosi, etici e sociali, soprattutto quelli in cui il male del mondo si palesa fino alle radici e consuma totalmente l'animo umano. Perciò i suoi personaggi forniscono un ricco materiale per lo studio del problema del male. Il mio saggio è dedicato soltanto a una piccola parte di questo problema, in particolare concerne soltanto la considerazione etico-religiosa del problema dell'essere che giunge al male estremo, della natura satanica. Vorrei subito precisare che il lettore, che neghi l'esistenza di Satana, può intendere con natura satanica semplicemente il carattere di ogni essere che giunga all'estremo grado del male.

Le opinioni da me esposte non rappresentano una *teoria* di Dostoevskij. In forma astratta egli non le ha mai dichiarate a nome suo; perciò non mi risolvo ad affermare che Dostoevskij le avrebbe riconosciute come espressione del suo pensiero. Esse sono connesse con Dostoevskij perché, nel saggio, come punto di partenza per il loro sviluppo funge la vita nelle manifestazioni che Dostoevskij ha rivelato in particolare nei *Fratelli Karamazov*.

La discussione del problema del grado estremo della volontà malvagia è possibile soltanto dal punto di vista di un compiuto sistema di etica e di una completa teoria di tutti i valori. Qui, in un breve saggio, tale sistema non può essere sviluppato e fondato; perciò bisogna appoggiarsi a un sistema di teorie etiche e religiose già pronto e ampiamente noto. Come punto di partenza mi servirò della concezione del mondo cristiana, tanto più che anche Dostoevskij poggiava sulla sua base.

Il cristiano è convinto che il valore assoluto sia Dio e il Regno di Dio, cioè il mondo primigenio, per quanto esso continua il disegno di Dio, restando in perfetta unità con la sua Creazione; mentre in quel regno del mondo, che consiste delle creature che temporaneamente commettono errori o persino si distaccano da Dio irrevocabilmente, valore positivo lo possiede tutto ciò che riporta di nuovo verso il Regno di Dio.

L'essere che si spinge fino all'estremo del male, odia Dio e il Regno di Dio, e anche tutto ciò che porta a Lui. Egli lotta contro Dio e contro tutti coloro che si avviano sulla strada di Dio. Questa posizione la assumono forse tutti i cristiani, ma per penetrare nei misteri della natura di Satana, bisogna risolvere ancora il problema se per lui la lotta contro Dio sia il fine *originario*, il fine in sé, oppure se sia soltanto il *mezzo* per raggiungere un fine che gli è ancora più caro. Nel primo caso di fronte a noi ci sarebbe un essere che dissemina *disinteressatamente* il male intorno a sé, godendo della rovina e delle sofferenze di tutto il vivente semplicemente perché la sofferenza altrui è sofferenza. Nel secondo caso ci sarebbe un essere malvagio *per interesse*, cioè che provoca il male per procurarsi un qualche bene. Si intende che il male disinteressato è più terribile di quello interessato. Se un essere, nemico di Dio per un suo proprio (apparente) tornaconto, è Satana, allora chi odia Dio semplicemente e immediatamente, senza nessun rapporto con il proprio io, è Super-Satana. Per una concezione più chiara della differenza tra questi due tipi di esseri bisogna ancora soltanto definire quale sia esattamente il bene, incompatibile con l'essere di Dio e l'amore per Lui, che Satana può preferire a Dio. La risposta discende dalla stessa domanda: l'essere lui stesso Dio, essere sopra a Dio, ecco la pretesa dell'ambizione satanica; di qui segue, come conseguenza, come fenomeno *derivato*, l'odio per Dio e la Sua creazione.

Una breve riflessione basta per convincerci che l'essere che abbiamo chiamato Super-Satana non è possibile. L'odio immediato per Dio e l'essere da Lui creato come tale sarebbe odio immediato anche per il proprio essere; ma la negazione immediata di se stessi non è possibile; l'odio per se stessi sorge sempre soltanto come fenomeno derivato, per esempio, come effetto dell'insoddisfazione, perché sono vigliacco, o sciocco, o brutto, insomma non possiedo un qualche merito immaginario o reale.

L'impossibilità dell'odio immediato per Dio e per tutto l'essere come tale è una delle conseguenze dell'irrealizzabilità in generale del male assoluto, mentre esiste invece il bene assoluto, appunto Dio e il Regno di Dio. Il male assoluto, cioè l'annientamento dell'essere semplicemente per il suo annientamento, essendo il fine supremo del Super-Satana, non introdurrebbe nessuno sdoppiamento nel suo comportamento: un tale essere, ricorrendo alla menzogna e all'ipocri-

sia, indossando la maschera della virtù o persino utilizzando ai fini dell'inganno una mescolanza di bene autentico e di male, sarebbe affatto *coerente*, alla sola condizione che i mezzi conducano al suo fine supremo: l'annientamento dell'essere.

È noto quanto i sistemi etici moderni, cresciuti sulla base della *Critica della ragion pratica* di Kant, stimino la coerenza del comportamento (Lipps, Cohen, Münsterberg e altri), ritenendola la caratteristica essenziale della moralità. Il Super-Satana, essendo coerente, sarebbe soddisfatto della sua attività, giacché il raggiungimento del suo fine supremo dipende da lui; l'unica fonte di sofferenze di questo essere sarebbe la coscienza di poter raggiungere soltanto una diminuzione dell'essere, ma di non essere mai in grado di raggiungere la piena rovina degli altri e di se stesso, perché si stabilisca il Nulla assoluto.

Se fosse possibile un tale essere, allora nel mondo si incontrerebbero dei casi di tormento indotto *soltanto per il tormento*, non per vendetta, non per odio, non come conseguenza di un travaglio personale che abbia provocato una cieca rabbia contro tutti, non per l'esaltazione della propria forza, non per il trionfo vittorioso sull'essere altrui e neppure per la noia, ma soltanto perché la sofferenza altrui darebbe soddisfazione *di per sé* al tormentatore, senza nessun rapporto con i suoi bisogni, cioè *in modo assolutamente disinteressato*. La *soddisfazione* del supplizio altrui qui non sarebbe un interesse, giacché, secondo la presupposizione, il *fine supremo* consisterebbe nel provocare sofferenze a un altro essere, e la soddisfazione del tormentatore sarebbe soltanto l'espressione del fatto che il fine è stato raggiunto; proprio come, per esempio, il sacrificio disinteressato di sé per il bene della patria, in verità, dà soddisfazione all'eroe, ma egli compie la sua impresa non *per* questo *senso* della propria soddisfazione, ma perché questo *segno* interiore positivo del fatto che il fine supremo (la salvezza della patria) è stato raggiunto non attribuisce all'azione nessuna sfumatura di interesse. Come conseguenza della connessione di ciascun individuo con l'intero universo³, tale presa a cuore disinteressata, piena di abnegazione, del bene degli altri individui, e anche di un

3. [N.d.A.] Cfr., per esempio, la concezione del mondo espressa nel mio libro *Mir kak organičeskoe celoe*, G. A. Leman i S. I. Strachov, Moskva 1917.

essere superiore alla mia individualità, è pienamente possibile, ma non è possibile che esista quella stessa attività piena di abnegazione, disinteressata, indirizzata alla realizzazione di sofferenze altrui. È vero, Dostoevskij fornisce molte, troppe illustrazioni di una sofferenza apparentemente immotivata; di quel mondo resta un sedimento generale, come se egli ammettesse il male super-satanico; tuttavia in un problema così sottile non ci si può basare sull'impressione generale, è necessario sottoporre all'analisi alcune, le più brillanti, delle sue immagini. Esse si concentrano soprattutto nel capitolo *La ribellione* di Ivan Karamazov. Qui ci sono i turchi che gettano in aria i lattanti e li infilzano sulle baionette sotto gli occhi delle madri, i turchi che accarezzano il poppante per farlo divertire e, quando egli si mette a ridere e tende le manine verso la pistola, premono il grilletto; qui c'è anche il contadino russo descritto da Nekrasov, il contadino che frusta il debole cavallo sugli umidi «occhi mansueti»⁴; qui c'è il generale che aizza i cani contro un ragazzo di casa sotto gli occhi della madre, perché questi, giocando con una pietra, aveva involontariamente ferito a una zampa la cagna preferita del generale. Tuttavia queste non sono le persone nell'animo delle quali Dostoevskij ci introduce fino ai più intimi segreti; i motivi più profondi delle loro azioni ci rimangono ignoti: forse fonte di queste infamie sono l'odio nazionale tra i turchi e gli slavi, la sfinitezza del contadino, la folle presunzione del generale, che lo allontana a distanza smisurata dal «vile schiavo» (così che la caccia del bambino non è per lui nulla più di uno spettacolo interessante).

Ci sono più note le ragioni fondamentali del fenomeno più scandaloso: il tormento dei bambini da parte dei genitori. Ivan Karamazov racconta come

un signore intelligente e istruito e la sua gentile signora [...] picchiano con le verghe la propria figlioletta, una piccina di sette anni [...]. Il babbino è contento che le bacchette siano nodose: «Carezzeranno meglio», dice, e comincia a «carezzare» la sua creatura. Io so con sicurezza che ci sono degli uomini i quali, a ogni colpo che danno, si eccitano progressivamente, sempre di più, sempre di più, fino alla voluttà, letteralmente fino alla voluttà. Frustano

aA

4. N. A. NEKRASOV, *O pogode (Uličnye vpečatlenija)*, II. *Do sumerek*, in Id., *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v pjatnadcati tomach*, Nauka, Leningrad 1981, t. 2, pp. 179-180.

per un minuto, per cinque minuti, poi per dieci, e continuano, sempre più a lungo, più fitto, più forte. La bambina grida, alla fine non può più neanche gridare, ansima: «Babbo, babbo, babbino!...»⁵.

Più oltre parla di una bambina di cinque anni, che i genitori

picchiavano, frustavano, prendevano a calci, senza sapere neanche loro il perché, e le riducevano il corpicino tutto un livido. Alla fine raggiunsero l'estrema raffinatezza: col freddo, col gelo, la rinchiudevano tutta la notte nel cesso, e siccome non chiamava mai in tempo (come se un bambino di cinque anni, che dorme il suo sonno profondo di angelo, potesse imparare a chiamare in tempo!), per punirla le imbrattavano tutto il viso coi suoi escrementi e la obbligavano a mangiarli. Ed era la madre, proprio la madre che la costringeva a farlo!⁶

Il primo di questi racconti, a quanto pare, si riferisce all'«affare Kroneberg» e alla sua difesa in tribunale da parte di Spasowicz, di cui si racconta dettagliatamente nel *Diario di uno scrittore* del 1876⁷. In tribunale risultò che il padre, rientrando la sera a casa dall'ufficio, castigava la figlia per le azioni compiute da lei di giorno, per una bugia, per un «vizio nascosto» che a parer suo si stava sviluppando nella bimba e, un giorno di tormento particolarmente pesante, perché la bimba aveva frugato nel baule della matrigna, aveva rotto l'uncinetto e aveva preso («rubato», come dicevano i genitori) una prugna dal suo baule. Senza dubbio qui c'è un tormento fine a se stesso. Le fonti originarie di questa ferocia nella lotta dei genitori con i difetti dei figli sono complesse e diverse, qui c'è sia l'orgoglio familiare ferito, l'onore e l'ambizione, sia lo sgomento per la caduta dell'ideale dell'innocenza infantile, sia l'odio dell'uomo per i propri vizi riflessi nei bambini come in uno specchio, sia la sete di potere di un uomo caparbio, che non ammette in particolare che le persone a lui prossime e sottoposte trasgrediscano i suoi divieti, e altri simili motivi. Il castigo o la lotta possono trasformarsi in tormento già nel loro processo di realizzazione.

aA

169

5. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, pp. 219-220 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 350-351].

6. *Ivi*, p. 220 [trad. it. cit., pp. 351-352].

7. Cfr. ID., *Dnevnik pisatelja za 1876 god. Janvar'-aprel'*, in *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 22, Nauka, Leningrad 1981, pp. 50-73 [trad. it. *Diario di uno scrittore*, cit., pp. 278-311].

È appunto l'aria indifesa di queste creature – dice Dostoevskij, – che eccita gli aguzzini, l'angelica fiducia del bambino, che non sa dove e da chi rifugiarsi; è proprio questo che accende il sangue schifoso del carnefice! Certo, in ogni uomo si nasconde una belva; la belva dell'ira, la belva della lussuria eccitata dagli urli della vittima, la belva delle passioni scatenate, la belva delle malattie contratte negli stravizi (podagra, mal di fegato, eccetera, eccetera)⁸.

Si pensa che questo orrore sorga così: il castigo, come ogni caduta, risveglia forti emozioni, che abbassano moltissimo la consapevolezza dell'essere umano; in tale stato si possono risvegliare gli istinti più arcaici, atavici, e allora il bambino che afferra con la manina il dito del suo aguzzino, cercando salvezza da lui presso lui stesso, all'aguzzino sembra far resistenza con cattiveria e infiamma ancor di più la sua furia; lì ogni passo ulteriore conduce ancor più in basso nella profondità della vita preumana con la sua terribile tensione della lotta e le manifestazioni ferine di esaltazione per la vittoria, del superamento definitivo di sentimenti e azioni di tal genere⁹.

Molto più complesse e raffinate sono le manifestazioni del male nell'anima di una creatura capricciosa di Dostoevskij, Liza Chochlakova (nel capitolo *Un piccolo demone dei Fratelli Karamazov*). Ella presenta al suo amato Aleša un intero mazzo di perversioni spirituali della qualità più ripugnante. «Come marito non siete adatto: – gli dice – se vi sposassi, e poi un bel giorno vi dessi un bigliettino da portare a qualcuno di cui mi fossi innamorata dopo di voi, voi lo prendereste e glielo portereste senz'altro, e ritornereste anche con la risposta». Gli dichiara che si vergogna di lui e non lo rispetta, poi prosegue:

Ho sempre voglia di dar fuoco alla casa. Mi immagino proprio di andare in qualche angolino di nascosto, bisogna assolutamente che lo faccia di nascosto, e di appiccare il fuoco. Gli altri cercano di spegnarlo, ma la casa brucia. Io lo so e sto zitta. Ah, sciocchezze! Che noia!

Fece un gesto di disgusto con la manina.

– Siete ricca – disse piano Aleša.

8. Id., *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 220 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 351].

9. [N.d.A.] A proposito dell'emozione come azione rudimentale, come rudimento degli istinti animali, preumani, cfr. il mio libro *Osnovnye učenijsa psihologii s točki zrenija voljuntarizma*, in particolare il capitolo *Emocii*. [N.d.T.] N. O. Losskij, *Osnovnye učenijsa psihologii s točki zrenija voljuntarizma*, M. M. Stasjulevič, Sankt Peterburg 1903.

– [...] Meglio che sia ricca e tutti gli altri poveri; io mangerò i confetti e la crema, e non darò nulla a nessuno. [...]

– Voi prendete il male per bene: – dice Aleša, – è una crisi momentanea, forse è colpa della vostra passata malattia.

– Ma voi così dicendo mi disprezzate! Io il bene non lo voglio proprio fare, voglio fare il male, e qui non c'entra nessuna malattia.

– Ma perché fare il male?

– Perché non resti più nulla di nulla! Ah, come sarebbe bello se non restasse più nulla! Sentite, Aleša; a volte mi immagino di fare un mucchio di male e di cose brutte, e di continuare così per un pezzo, di nascosto, finché tutti a un tratto lo vengono a sapere. Allora tutti mi si affolleranno d'intorno e mi indicheranno a dito, e io li guarderò in faccia. È un'idea molto piacevole. [...]

– O forse pensate che tutte queste cose le dica apposta per punzecchiarvi?

– No, non lo penso... benché forse sentiate un poco anche questo bisogno.

– Un poco, sì. Con voi non mentirò mai – disse Liza, con una strana luce negli occhi¹⁰.

aA

La turpitudine più rivoltante gliela offre alla fine:

171

Io ho un libro nel quale si parla di un certo processo contro un ebreo, che prima tagliò tutti i ditini della mani a un bambino di quattro anni e poi lo crocifisse a un muro, lo inchiodò e lo crocifisse, e dopo al processo disse che il bambino era morto presto, in quattro ore. Presto davvero! L'ebreo raccontò che il bambino gemeva, continuava a gemere, e lui stava lì e se lo rimirava. Che bellezza!

– Che bellezza?

– Sì, che bellezza! A volte penso di essere stata io a crocifiggere quel bambino. Lui è inchiodato al muro e geme, e io gli sto seduta di fronte e mangio la marmellata di ananasso. A me la marmellata di ananasso piace molto. A voi piace?¹¹

È difficile capire come a un essere umano la lingua possa girarsi in bocca per dire una cosa del genere; sembra che di fronte a noi stia un essere inguaribilmente corrotto, giunto fino al limite della caduta, e tuttavia bisogna guardare con maggiore attenzione e si osserva subito che qui non c'è mal-

10. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, pp. 21-22 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 806-809].

11. *Ivi*, p. 24 [trad. it. cit., p. 811].

vagità sovra-satanica e tra gli istinti complessi di questa corruzione c'è l'esigenza di un bene puro, di un amore puro senza la minima mescolanza di motivi personali, e il sospetto di non essere capaci di un tale bene. Ella conclude la conversazione con una richiesta:

– Aleša, salvatemi! [...] Mi ammazzerò, perché tutto mi fa schifo! Non voglio vivere, perché tutto mi fa schifo! Schifo, schifo! Aleša, perché non mi volete bene! – esclamò, infine, eccitatissima.

– Ma no, io vi voglio bene! – rispose Aleša con calore.

– E piangerete per me, dite?

– Sì.

– Non perché non ho voluto essere vostra moglie, ma per me, proprio per me?

– Sì.

– Grazie! Mi importano solo le vostre lacrime. Tutti gli altri mi tormentino pure, mi calpestino pure, tutti tutti, *nessuno* escluso. Perché io non amo nessuno. Mi sentite, nessuno! Anzi, li odio! Andate, Aleša, è ora che andiate da vostro fratello! – e si staccò da lui bruscamente.

– Ma posso lasciarvi così? – disse Aleša, quasi spaventato.

– Andate da vostro fratello, troverete chiuso, andate, ec-covi il cappello! Baciare Mitja, andate, andate!

E spinse Aleša verso la porta quasi con violenza¹².

Ella pretende da Aleša un amore puro, e lo stesso senza dubbio anche da sé. La marmellata di ananasso ha fatto la sua apparizione sulla scena così: «Sapete, quando lessi questa storia dell'ebreo singhiozzai tutta la notte. Mi pareva di sentire il pianto e i gemiti di quel bambino (perché a quattro anni i bambini capiscono), e non potevo liberarmi da quell'idea della marmellata»¹³.

Non appena l'anima umana si è sentita penetrata di pura simpatia per il bambino sofferente, ecco che il gioco delle associazioni ci infila l'assurda marmellata dalla regione dell'inconscio. Come non indignarsi contro questa infamia, tanto più che una tale strana combinazione di rappresentazioni non è affatto un processo puramente teorico e perciò involontario di sostituzione di immagini: dietro le associazioni, le più caotiche, persino quelle che sorgono in uno stato di

12. *Ivi*, p. 25 [trad. it. cit., pp. 812-813].

13. *Ivi*, p. 24 [trad. it. cit., p. 811].

malattia mentale, si nascondono come loro fonte prima le aspirazioni inconscie della volontà. È difficile dire quale motivo si nasconda nell'animo di Liza. Forse l'immagine forte, terribile della crocifissione del bambino non soltanto colpì la sua anima con la pietà per il bambino, ma suscitò inconsciamente anche il terrore per sé, come spesso accade, quando l'essere umano vede o anche soltanto si immagina qualcosa di particolarmente terribile; tuttavia immediatamente compare anche la coscienza che io non ho nulla da temere, sono in piena sicurezza e agiatezza, come accade quanto «mangio la mia amata marmellata di ananasso». Questa mescolanza alla paura per un altro anche della paura per sé, e per di più con questo tranquillizzarsi assurdo, mina la fede nel bene, ispira nell'animo il sospetto di sé e di tutto il mondo: «tutto mi fa schifo!», «ah, come sarebbe bello se non restasse più nulla!» Tale rapido passaggio dalla considerazione del male in sé alla negazione del bene anche negli altri, sorge già naturalmente sulla base di una corruzione dell'anima assai più profonda della paura, proprio sulla base dell'orgoglio che non ammette la possibilità che, se io risulto malvagio, altri siano buoni. Il conoscitore di cuori Zosima conosce questo percorso, che porta direttamente alle porte dell'inferno, e mette in guardia contro la sfiducia in sé e negli altri:

Anche il disgusto lo dovete fuggire, sia il disgusto degli altri, sia il disgusto per voi stessa: quello che ci sembra brutto in voi si purifica per il solo fatto che voi stessa l'avete riconosciuto brutto [...]. Non spaventatevi mai se, nel tentativo di arrivare all'amore, talvolta vi sentirete vile; e, se su questa strada vi capiterà di fare azioni cattive, non spaventatevi troppo neppure di questo¹⁴.

Che forma sistematica possa prendere questa sfiducia nel bene, lo sappiamo dalla ferita dell'anima di Ivan Karamazov. Come Liza, non trovando il puro bene in sé, egli diventò eccessivamente penetrante per il male negli altri e mise in dubbio l'esistenza del bene in generale.

- Lui stesso, forse, crede alla marmellata di ananasso. – dice Aleša, – Anche lui ora è molto malato, *Lise*.
- Sì, ci crede! – esclamò Liza con gli occhi scintillanti.
- Lui non disprezza nessuno – continuò Aleša. – Però non

crede a nessuno. E se non crede agli uomini, certo allora vuol dire che li disprezza¹⁵.

Che la negazione del bene non sia il fondamento originario della volontà di Liza è evidente dal fatto che ella si castiga per il «piccolo demone» nella sua anima:

appena Aleša si fu allontanato, levò il paletto, riaprì leggermente la porta, infilò un dito nella fessura e richiuse di nuovo, schiacciandosi il dito con quanta forza aveva. Dopo una decina di secondi liberò la mano destra dalla stretta, andò piano piano verso la poltrona, si mise a sedere col busto ben eretto, e cominciò a fissare il suo ditino che diventava nero e il sangue che si raggrumava sotto l'unghia. Le tremavano le labbra, e mormorava fra sé svelta svelta: «Vile, vile, vile, vile!»¹⁶.

Forme più raffinate di tortura attraverso la provocazione di sofferenze non fisiche, ma morali, per esempio l'atteggiamento di Katerina Ivanovna verso Dmitrij Fedorovič Karamazov, l'atteggiamento di Grušen'ka verso le persone, di Nastasja Filippovna, di Foma Opiskin¹⁷ e di altri eroi di Dostoevskij, sorgono chiaramente come fenomeno secondario, di solito sulla base di un qualche trauma psicologico (una ferita spirituale), che sviluppa la sete di vendetta verso tutte le persone, tutta la società, di sfiducia verso ogni essere umano.

Naturalmente ogni ferita presuppone un'anima, imperfetta, guastata da qualche aspetto di amor proprio o egoismo, che sono estremamente vari. Così ci sono, per esempio, degli egoisti che non si interessano affatto agli altri, non sono né orgogliosi né invidiosi, ma sono semplicemente concentrati sulla *propria* azione, amano la *propria* attività, la manifestazione della *propria* energia; tra loro ce ne sono anche che indirizzano questa energia a fini elevati, sovraindividuali, tuttavia così che il sovraindividuale a loro serve soltanto come *mezzo* per soddisfare il proprio ego, per riempire la propria vita spirituale di vario contenuto interessante o godersi la propria

15. *Ivi*, t. 15, p. 24 [trad. it. cit., p. 812].

16. *Ivi*, p. 25 [trad. it. cit., p. 813].

17. Katerina Ivanovna e Grušenka sono personaggi dei *Fratelli Karamazov*, Nastasja Filippovna è una dei personaggi principali dell'*Idiota*, Foma Opiskin è uno dei protagonisti de *Il villaggio di Stepančikovo e i suoi abitanti*.

destrezza, arte, talento ecc.¹⁸; al contrario altri egoisti sono concentrati sui rapporti del loro ego con gli altri «io»; non sono indifferenti alla vita altrui, essi manifestano un interesse estremamente elevato, benché negativo, per gli altri io, che si esprime in invidia o orgoglio, che non tollera l'eccellenza altrui. In tal modo ogni forma di amor proprio e egoismo conduce all'*estraneazione* dagli altri esseri umani, che può condurre fino a tali estremi che l'egoista, pur non essendo affatto maligno o vendicativo, è capace di causare agli uomini gravi sofferenze, o per noia (Cleopatra, che ficcava degli spilli nel petto delle prigioniere) o per curiosità (Stavrogin, che era ugualmente sensibile alla bellezza sia della «sensualità bestiale», sia di un «gesto nobile qualsiasi»¹⁹, il che è possibile soltanto in caso di estremo egocentrismo).

Prendendo in considerazione la moltitudine e la varietà delle vie della genesi del male sulla base dell'infrazione dell'armonia tra l'essere umano e il mondo, come conseguenza di un amore più grande del dovuto per il proprio io, bisogna riconoscere che neppure Dostoevskij fornisce delle immagini che stabiliscano indubitabilmente l'esistenza dell'odio per il bene altrui come aspirazione *primitiva* della volontà, neppure lui dà diritto di ammettere una natura quale noi abbiamo chiamato sovra-satanica.

N. K. Michajlovskij nel suo saggio su Dostoevskij *Un talento feroce* afferma che «esistono uomini che tormentano gli altri non per interesse, non per vendetta, non perché questi altri fossero in qualche modo sulla loro strada, ma per soddisfare la propria inclinazione tormentosa»²⁰.

Secondo lui, molti eroi di Dostoevskij sono aguzzini di questo tipo. Per esempio, l'*Uomo del sottosuolo* tormenta con le sue chiacchiere una prostituta, portandola al pianto inconsolabile, e nella rappresentazione di questo raffinato tormento «Dostoevskij respinse tutti i motivi esteriori, estranei: l'eroe tormenta perché ne ha voglia, perché gli piace tormentare. Non c'è né una ragione, né uno scopo, e secondo l'autore non ce n'è bisogno, poiché c'è la ferocia, una incondizionata

18. [N. d. A.] Sono i caratteri egoistici, cfr. il capitolo *Charakter* nel mio libro *Osnovnye učenija psihologii s točki zrenija voljuntarizma*, cit.

19. Cfr. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Besy*, cit., p. 201 [trad. it. *I demoni*, cit., p. 294].

20. N. K. MICHAJLOVSKIJ, *Sočinenija*, izd. 4, Russkoe bogatstvo, Sankt Peterburg 1897, pp. 58-59.

ferocia *an und für sich*, ed è questa a essere interessante»²¹. Lo stesso Dostoevskij, secondo lui, è un aguzzino di questo tipo, che si differenzia dagli aguzzini consueti soltanto per il suo grande talento artistico, che utilizza per torturare il lettore. Egli dimostra la sua tesi considerando le prime opere di Dostoevskij, ricche di difetti artistici: *Il sosia*, *La moglie altrui* e *il marito sotto il letto*, *L'eterno marito*. È caratteristico che Michajlovskij consideri che anche le opere più perfette di Dostoevskij contengono in sé una moltitudine di strumenti di inutile tortura, ma non dimostra la sua idea attraverso la loro analisi per mancanza di tempo e di spazio. «Le opere più tarde, – dice, – iniziando da *Delitto e castigo*, e soprattutto le ultime – *I demoni*, *I fratelli Karamazov* – sono strapiene di inutile, debordante ferocia»²².

Seguendo il *cliché* della nostra stampa progressista di spiegare tutti e tutto con le condizioni della vita sociale, Michajlovskij vede la ragione dello sviluppo del «feroce talento» di Dostoevskij nel fatto che egli non aveva un ideale definito e soprattutto nel fatto che la realtà russa fino all'epoca delle grandi riforme, e anche subito dopo, ostacolava la formazione di tali ideali e di un'attiva vita sociale. Dai ragionamenti di Michajlovskij, tuttavia, appare con evidenza che egli non poneva abbastanza chiaramente il problema del tormento come motivo *originario* della volontà e non dimostrava l'esistenza di tale fenomeno. Egli parla del tormento «senza base utilitaristica», senza «vantaggio» materiale per il torturatore. Ma un vantaggio in un senso più sottile, per esempio, per l'appagamento dell'amor proprio, difficilmente lo avrebbe potuto negare; per lo meno a proposito di Foma Opiskin (*Il villaggio di Stepančikovo e i suoi abitanti*), sull'esame particolareggiato del quale Michajlovskij fonda il suo saggio, dice: «Con le parole "inutile ferocia" si esaurisce tutta la fisionomia morale di Foma, e se si aggiunge uno smisurato amor proprio insieme alla piena nullità, ecco tutto Foma Opiskin»²³. Ma l'amor proprio, al quale bisogna ancora aggiungere le umiliazioni da lui provate in quanto parassita del generale, primo possidente del villaggio di Stepančikovo, e altresì le offese per gli insuccessi nella sfera letteraria – ecco le passioni originarie

aA

21. *Ivi*, p. 11.

22. *Ivi*, p. 49.

23. *Ivi*, p. 25.

e i sentimenti da cui sorse il suo carattere vendicativo, che si esprime nella derisione degli uomini.

Così, l'odio è sempre un fenomeno *derivato*, condizionato dall'inseguimento di un qualche bene personale; tuttavia questo bene può essere non fisico, ma squisitamente spirituale. Persino la caduta di Satana non è un'originaria manifestazione della sua volontà, ma una manifestazione derivata. Secondo l'opinione del padre della chiesa San Gregorio il Teologo, «il primo delle luci celesti» perse la luce e la gloria «per il suo orgoglio» e, «volendo essere dio, divenne tutto tenebra»²⁴. Da ciò deriva che Satana conosce la perfezione di Dio. Ed è chiaro: il valore assoluto per chiunque lo consideri (anche soltanto per invidiarlo) non può non essere riconosciuto come valore, ma può essere respinto dalla volontà o, più precisamente, può divenire oggetto di un atteggiamento perverso da parte della volontà: Satana invece di amare Dio più di se stesso, ama soltanto *l'idea della divinità* e vuole impadronirsi di questa qualità o, poiché questo è impossibile, sminuire Dio per soddisfare la sua passione primitiva: l'orgoglio. Egli si riappacificherebbe con il Signore, se il Signore avesse soddisfatto la sua richiesta quando, indicando tutti i regni dell'universo, gli disse: «Io ti darò tutto questo, se in ginocchio mi adorerai»²⁵.

Un tale spirito che vede più lontano di noi, non può ancora una volta non arrendersi al fascino dell'irresistibile superiorità di Dio e delle creature che si fondono nell'amore concorde per lui, ma egli non si spinge fino alla fine, fino a inginocchiarsi di fronte al Signore.

Ero presente – dice il diavolo di Ivan Fedorovič, – quando il Verbo morto sulla croce ascese al cielo, portando sul suo petto l'anima del ladrone crocifisso alla sua destra; ho sentito le grida di gioia dei cherubini, che cantavano e gridavano «Osanna!» e il tonante tripudio dei serafini, che fece tremare il cielo e tutto l'universo. Ebbene, ti giuro su quanto esiste di più sacro che volevo unirmi al coro e gridare «Osanna» insieme con gli altri! Questo grido stava già per sfuggirmi, stava già per erompere dal mio petto... io sono

24. [N.d.A.] Cfr. a questo proposito e per l'opinione di altri padri della chiesa: MAKARIJ, *Pravoslavno-dogmatičeskoe bogoslovie*, 5e izd., Korolev i Ko., Sankt Peterburg 1895, pp. 404-411.

25. Matteo 4, 9.

molto impressionabile, lo sai, ho molta sensibilità artistica. Ma il buon senso, che è la caratteristica più disgraziata della mia natura, mi trattenne anche allora entro i giusti limiti, e persi quell'attimo!²⁶

L'inferno è lastricato di buone intenzioni, sì, proprio buone: infatti il diavolo, respingendo Dio e il Regno di Dio, naturalmente non dice a se stesso e tanto meno agli altri: «io mi comporto così per orgoglio, invidia e amor proprio» – senza dubbio giustifica il suo comportamento con qualche altro motivo assai elevato, proporzionale alla sua arroganza, per esempio con l'assicurazione che egli ama gli uomini più di quanto non li ami Dio, e vorrebbe dare loro maggiore felicità di quella che ha previsto per loro il Creatore. «Mefistofele, – dice il diavolo di Karamazov, – quando è apparso a Faust, ha detto di se stesso che vuole il male, ma fa solo il bene. Be', padronissimo; io però faccio tutto il contrario. Io sono forse l'unico in tutta la natura che ami la verità e desideri sinceramente il bene»²⁷.

L'aspetto di tale essere e tutto il suo comportamento risulta complesso al più alto grado, duplice, intessuto apparentemente di contraddizioni, come lo dipinge Dostoevskij. Esso interviene con l'intenzione non di distruggere, ma di costruire, tuttavia immancabilmente il *proprio* regno, secondo il *proprio* piano, malgrado Dio e nonostante Dio. La via comparativamente più semplice per questo consiste nel sedurre l'uomo con beni di ordine inferiore, indirizzare tutti i suoi pensieri all'organizzazione di un «formicaio» (il paragone preferito di Dostoevskij) con l'aiuto della scienza, in cui a tutti sarebbe garantito il pane terreno. Nella corsa precipitosa verso questo fine l'uomo che ha respinto Dio si ritiene in diritto di iniziare la distruzione di tutti coloro che sembrano inadatti, per la costituzione della loro anima, alla vita del formicaio e, in tal modo, invece dell'amore interviene di fatto in primo piano l'odio.

Essi apertamente dichiarano, – dice Dostoevskij nel *Diario di uno scrittore*, – che non vogliono nulla per sé, ma lavorano soltanto per l'umanità, vogliono organizzare un nuovo

aA

26. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 82 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 897].

27. *Ibidem* [trad. it. cit., pp. 896-897].

ordine di cose per la felicità dell'umanità. Ma qui li aspetta il borghese su di un terreno abbastanza solido, rimproverando loro di volerlo far diventare fratello del proletariato e di volerlo costringere a dividere con lui i suoi beni, col bastone e il sangue. Nonostante che ciò sia abbastanza simile alla verità, i caporioni rispondono che essi non ritengono affatto che i borghesi siano capaci di diventar fratelli del popolo e perciò procedono contro di loro semplicemente con la forza, e li escludono del tutto dalla fratellanza: «La fratellanza si formerà dopo coi proletari; quanto a voi, voi siete cento milioni di condannati ad aver la testa mozzata, e basta. Voi siete finiti, per la felicità dell'umanità»²⁸.

L'impiegato Lebedev nell'*Idiota* dice:

«L'umanità diventa troppo rumorosa e troppo industriale e c'è poca quiete dello spirito» si lamenta un pensatore che si è appartato. «Sia pure, ma il rumore delle carrette che portano il pane all'umanità affamata è forse meglio che la quiete dello spirito» gli risponde trionfalmente un altro pensatore che viaggia dappertutto e si allontana da lui con superbia. Ma io, l'abietto Lebedev, non credo alle carrette che portano il pane all'umanità! Poiché questi carri che portano il pane all'umanità, se all'agire manca un fondamento morale, possono col massimo sangue freddo escludere dal godimento di ciò che portano una parte considerevole dell'umanità, com'è già successo²⁹.

Tuttavia l'inconsistenza di questo modo ateo-scientifico di rimozione della vita dell'umanità si rivela troppo presto e assai chiaramente: «avendo cominciato a innalzare la loro torre di Babele senza di noi, è nell'antropofagia che andranno a finire!»³⁰, «perché essi non saranno mai capaci di farsi le parti fra di loro!»³¹. Perciò il Padre della menzogna creerà per l'uomo una tentazione molto più raffinata: un falso dio e una falsa religione, fondata sulla connivenza con le brame terrene dell'uomo, ma così che la coscienza dell'uomo sia assopita dall'apparente accordo con i comandamenti di Dio. I fondamenti di questa suprema tentazione li rivela il poema

28. Id., *Dnevnik pisatelja za 1877 god. Janvar'-avgust*, cit., t. 25, p. 60 [trad. it. *Diario di uno scrittore*, cit., pp. 796-797].

29. Id., *Idiot*, in *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 8, Leningrad, Nauka 1973, pp. 311-312 [trad. it. *L'Idiota*, Sansoni, Firenze 1958, p. 462].

30. Id., *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 235 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 373].

31. *Ivi*, p. 231 [trad. it. cit., p. 367].

di Ivan Karamazov *Il Grande Inquisitore*. Il suo eroe dichiara direttamente a Cristo: «noi non siamo con Te, ma con *lui*»³², con «lo spirito terribile e intelligente», che già nelle tre domande poste a Cristo nel deserto, rivelò la sua «intelligenza eterna e assoluta»³³. Seguendo questa intelligenza, il Grande Inquisitore riconobbe che la religione di Cristo non è proporzionata alle forze dell'uomo.

Invece di impadronirti della libertà degli uomini, Tu l'hai accresciuta ancora di più! [...] Non c'è nulla di più allettante per l'uomo che la libertà della sua coscienza, ma non c'è neanche nulla di più tormentoso. Ed ecco che, invece di principi sicuri, per tranquillizzare la coscienza umana una volta per sempre, Tu hai scelto tutto quello che c'è di più insolito, di più problematico, hai scelto tutto quello che era superiore alle forze degli uomini, e perciò hai agito come se Tu non li amassi affatto. [...] Tu volesti il libero amore dell'uomo, volesti che Ti seguisse liberamente, incantato e conquistato da Te. Al posto dell'antica legge fissata saldamente, da allora in poi era l'uomo che doveva decidere con libero cuore che cosa fosse bene e che cosa fosse male, e come unica guida avrebbe avuto davanti agli occhi la Tua immagine³⁴.

Tu promettevi loro il pane celeste, ma, Te lo ripeto, può questo pane, agli occhi della debole razza umana, eternamente depravata ed eternamente ingrata, paragonarsi a quello terreno? E se migliaia di esseri, o anche decine di migliaia, Ti seguiranno in nome del pane celeste, che ne sarà però dei milioni e dei miliardi che non avranno la forza di disprezzare il pane terreno per quello celeste? Oppure a Te sono care soltanto quelle decine di migliaia di uomini bravi e forti, mentre tutti gli altri milioni di deboli, numerosi come la sabbia del mare, e che però Ti amano, devono servire solo da materiale per i bravi e i forti? No, a noi sono cari anche i deboli!³⁵.

Così, di fronte a noi c'è un grande *umanista*, che si ribella a Dio in nome dell'amore per l'uomo, e che decide di «correggere l'opera» di Cristo. Egli non chiede all'uomo grandezza d'animo, di prendere su di sé la croce del Signore, un'azione

32. *Ivi*, p. 234 [trad. it. cit., p. 372].

33. *Ivi*, p. 230 [trad. it. cit., p. 366].

34. *Ivi*, p. 232 [trad. it. cit., p. 369].

35. *Ivi*, p. 231 [trad. it. cit., p. 367].

libera. Invece promette all'uomo non la beatitudine infinita del possesso del bene assoluto, ma «l'umile, quieta felicità degli esseri deboli, come appunto sono stati creati».

Oh, concederemo loro anche il peccato, perché sono deboli e impotenti, e così ci ameranno come bambini perché permetteremo loro di peccare! Noi diremo che ogni colpa sarà riscattata, purché la commettano col nostro permesso; diremo che permettiamo loro di peccare perché li amiamo, e che il castigo di questi peccati lo prendiamo su di noi. E lo prenderemo su di noi per davvero. Allora ci adoreranno, perché saremo i benefattori che si sono caricati delle loro colpe davanti a Dio. [...] Essi moriranno dolcemente, si spegneranno dolcemente nel Tuo nome, e oltre la tomba troveranno solo la morte. Ma noi manterremo il segreto, e per la loro felicità li culleremo nell'idea di una ricompensa celeste ed eterna. Poiché, se anche ci fosse qualcosa nell'altro mondo, non sarebbe certo per quelli come loro³⁶.

Per calmare la loro coscienza, «noi diremo che ubbidiamo a Te e che regniamo in nome Tuo»³⁷, fondando la religione «sul miracolo, sul mistero e sull'autorità».

aA

Non abbiamo fatto bene a insegnare così e ad agire così, dimmi? Non abbiamo forse dimostrato di amare l'umanità, riconoscendo umilmente la sua debolezza, alleggerendo amorosamente il suo fardello, e concedendo alla sua fragile natura magari anche di peccare, purché ciò avvenga col nostro permesso?³⁸.

181

Dostoevskij sviluppa più di una volta nelle sue opere questa idea di insediamento della felicità sulla terra attraverso l'incoraggiamento delle debolezze umane o persino l'avvilimento della natura umana. Rozanov nel suo libro *Il Grande Inquisitore* si è soffermato particolarmente su questa idea. Un'espressione straordinariamente rozza di essa è fornita nei *Demoni* da Šigalev e lodata da Petr Verchovenskiĭ, che dice a Stavrogin:

Egli ha del buono in quel suo quaderno [...], approva lo spionaggio. Secondo il suo sistema ogni membro della società vigila sull'altro ed è tenuto a denunciarlo. Ciascuno

36. *Ivi*, p. 236 [trad. it. cit., pp. 375-376].

37. *Ivi*, p. 231 [trad. it. cit., p. 367].

38. *Ivi*, p. 234 [trad. it. cit., p. 372].

appartiene a tutti, e tutti appartengono a ciascuno. Tutti sono schiavi, e nella schiavitù sono eguali. Nei casi estremi, calunnia e omicidio, ma soprattutto l'eguaglianza. Per prima cosa si abbassa il livello dell'istruzione, delle scienze e degli ingegni. L'alto livello delle scienze e degli ingegni è accessibile solo a chi abbia doti superiori: non occorrono persone con doti superiori! Le persone con doti superiori non possono non esser dispotiche³⁹.

L'idea che lo spirito del male intervenga non direttamente come distruttore e misantropo, ma, al contrario, come un umanista che si pone come fine di costruire il regno della felicità universale, naturalmente, immancabilmente sulla terra senza trasfigurarla, è stata dettagliatamente sviluppata da V. Solov'ev nel suo *Breve racconto dell'Anticristo*. Solov'ev sostiene che per l'ultima volta il tentativo di creare un regno terreno della felicità sorgerà non sulla base del materialismo, ma attraverso «l'impostura religiosa, quando il nome di Cristo si approprierà nell'umanità di forze che in realtà e per la loro essenza sono estranee e addirittura nemiche di Cristo e del suo Spirito»⁴⁰.

L'Anticristo nella rappresentazione di Solov'ev risulta un «grande spiritualista, asceta e filantropo»⁴¹. Divenuto imperatore dell'universo, egli tende a colmare l'umanità di benefici con un'organizzazione statale che garantisca a ogni cittadino «pane e spettacolo» (*panem et circenses*), ma la fonte di tutta la sua azione non è l'amore per l'uomo, ma uno smisurato *amor proprio*, che lo spinge alla fine a dichiararsi «l'unica vera incarnazione della suprema Deità»⁴².

Lo spirito umanitario, anche se è un lavoro costruttivo apparente, anche se è indirizzato falsamente, forse non contraddice comunque la convinzione comune che il diavolo sia lo spirito del *non essere*, come riconosce anche il Grande Inquisitore? Qui naturalmente non c'è contraddizione: la pienezza dell'essere è possibile soltanto nel Regno di Dio; ogni allontanamento da Dio e i tentativi di costruzione di un regno che si contrapponga a Dio, conducono alla diminuzio-

39. ID., *Besy*, cit., p. 322 [trad. it. *I demoni*, cit., p. 475].

40. V. S. SOLOV'EV, *Tri razgovora*, in ID., *Sobranie sočinenij*, cit., t. 10, p. 162.

41. ID., *Kratkaja povest' ob Antichriste*, *ivi*, t. 10, p. 198 [trad. it. *Breve racconto sull'Anticristo*, cit., p. 42].

42. *Ivi*, t. 10, p. 219 [trad. it. cit., p. 70].

ne dell'essere, all'annientamento di alcune creature da parte di altre e in ultima istanza a quella terribile dissoluzione, un'orrenda impressione della quale è data da Florenskij nel libro *La colonna e il fondamento della verità*:

La questione della "morte seconda" è dolorosa, ma sincera; una volta l'ho sperimentata in sogno in maniera pienamente concreta, senza immagini e con esperienze puramente interiori. Mi circondava un buio pesto, tanto fitto da essere tangibile; certe forze mi trascinavano sull'orlo, e sentivo che era l'orlo dell'Essere Divino oltre il quale c'è il Nulla Assoluto. Volevo gridare e non potevo; ancora un istante e sarei precipitato nelle tenebre esteriori. La tenebra incominciava a trasfondersi in me; la mia coscienza era per metà scomparsa e sapevo che questo era l'annientamento assoluto, metafisico. Nella disperazione suprema gridai con una voce che non era più la mia: «Dal profondo io grido a Te, Signore! Mio Signore, dammi ascolto». In queste parole effusi tutta l'anima. Le mani di *qualcuno* mi afferrarono con potenza mentre affogavo e mi gettarono lontano dall'abisso; la spinta fu improvvisa, potente. Di colpo mi ritrovai nel solito ambiente, mi pare nella mia camera; dal non essere mistico alla vita quotidiana. Allora immediatamente mi sentii davanti alla faccia di Dio e mi svegliai intriso di sudore freddo⁴³.

Il Grande Inquisitore non soltanto chiama il diavolo spirito del non essere, ma anche spirito di auto-annientamento. Tuttavia non è possibile un'aspirazione originaria della volontà all'autoannientamento; quindi si tratta di un fenomeno derivato, e bisogna chiarire come sorga. Il proposito orgoglioso del diavolo di creare il *suo* regno, migliore del mondo di Dio, viene motivato, come già detto, di fronte agli altri e persino di fronte a se stesso non da un odio implacabile ma da un apparente amore del bene. Lo splendore illusorio del bene, ecco la menzogna fondamentale della natura diabolica. Ma è ancora poco, ogni tentativo di creazione, se conduce, anche temporaneamente, non alla pura distruzione, ma davvero alla costruzione di un qualche regno, non è possibile altrimenti che attraverso l'uso dell'essere, già creato da Dio, e dei prin-

43. P. A. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenie istiny*, Pravda, Moskva 1990, t. I, pp. 205-206 [trad. it. *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, p. 223]. Il riferimento biblico è a Salmi 129, 1.

cipi della vita, stabiliti da Lui, come la solidarietà, l'armonia, la fedeltà al dovere, presi tuttavia non nell'ampiezza assoluta, ma in *quella relatività* che snatura il loro fine fondamentale e conduce in definitiva non alla pienezza dell'essere del Regno di Dio, ma alla diminuzione e alla limitazione dell'essere; così un popolo accecato dall'orgoglio può manifestare in guerra dei miracoli di coraggio, di buona organizzazione, di fedeltà al dovere, ma tutta questa vita ardente, tanto più è intensa, tanto più usa le forze del bene per il male finale, condurrà nell'abisso tanto più terribile della distruzione. Tale è la strada del diavolo: tutta permeata di falsità; nelle parole e nei mezzi c'è il bene, ma lo scopo finale è il male, oppure nello scopo finale c'è un bene apparente, ma il male è nei mezzi. Lo stesso Gesù Cristo dice: «è bugiardo e padre della menzogna»⁴⁴.

Tale essere, nella misura in cui si sviluppa la sua azione e la consapevolezza di essa, deve arrivare *all'ipocrisia e alla menzogna consapevole*. Ma la menzogna consapevole è il riconoscimento della propria debolezza e della superiorità dell'avversario; di qui sono inevitabili le più grandi sofferenze per un essere orgoglioso, alla cui natura corrisponde l'attacco aperto, che riveli direttamente agli occhi di tutti la sua superiorità. Le sofferenze per la sua stessa attività devono far nascere in lui alla fin fine l'odio anche per tutte le sue imprese, e persino per se stesso. Se neppure questo esito lo conduce al pentimento, allora l'odio per Dio e per il Suo mondo deve crescere fino ai limiti estremi insieme con la coscienza dell'inutilità di tutti gli sforzi di superare il Signore. Tutta la vita di un essere siffatto si trasforma in un pestare l'acqua nel mortaio e perciò le sue sofferenze sono terribili per la loro vanità, per l'assenza in esse della vita.

Gli uomini prendono questa commedia per una cosa seria, – dice il diavolo a Ivan Fedorovič, – malgrado tutta la loro indiscutibile intelligenza. E proprio in ciò sta la loro tragedia. Be', soffrono, certo, ma... in compenso vivono, vivono una vita reale, e non una vita fantastica; perché la sofferenza è, appunto, vita. Senza sofferenza, che piacere ci sarebbe a vivere? Tutto diventerebbe un unico interminabile *Te Deum*: santo, sì, ma noioso. Be', e io? Soffro, però non vivo. Sono l'incognita in una equazione indeterminata. Sono un

fantasma che ha perduto il senso delle cose e ha perfino dimenticato come si chiama⁴⁵.

La sofferenza che ha perso il suo senso è scoramento (accidia), uno dei peccati mortali. È la via diretta per il non essere. L'essere che cade nello scoramento, cerca di solito di farla finita impiccandosi e sarebbe pronto a compiere ogni giorno questo atto ripugnante su di sé, se fosse possibile sperare di arrivare per questa via al pieno non essere, ma nel momento della sua stessa rovina, finché rimane nello scoramento, non si pentirebbe e non cesserebbe di odiare colui a cui vorrebbe procurare del male. Così, Smerdjakov si impiccò senza lasciare un biglietto che l'omicidio era stato compiuto da lui, benché fosse sicuro che Ivan Fedorovič non avrebbe riferito al processo la storia del delitto che lui gli aveva raccontato.

Così gli spiriti della tenebra diventano spiriti «dell'autodistruzione e del non essere»⁴⁶; senza avere i mezzi per distruggersi completamente, «chiedono» a Dio «l'annullamento»⁴⁷. Lo *starec* Zosima dice di loro:

rimarranno insaziati nei secoli dei secoli; e rifiutano anche il perdono, e maledicono Dio che li chiama. Non possono contemplare senza odio il Dio vivente, vorrebbero che il Dio della vita non esistesse, che Dio distruggesse Se stesso e tutta la Sua creazione. E bruceranno nel fuoco della propria collera eternamente, assetati di morte e di annientamento. Ma la morte non sarà loro concessa⁴⁸.

L'eternità di questa permanenza nel male, tra le sofferenze infernali, per la propria volontà e i propri sentimenti, sembra incomprendibile all'uomo normale. Apparentemente sarebbe così naturale, arrivando alle conseguenze infami del male, per esempio della menzogna, aprire gli occhi, vergognarsi della propria caduta e pentirsi. E in effetti, grazie alla libertà della volontà, a ogni essere è aperta la possibilità di superare se stesso. Ma, dall'altro lato, proprio grazie alla libertà, questa possibilità non diventa necessariamente realtà, e non si può negare che si possano trovare degli esseri che resteranno

45. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 77 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 889-890].

46. *Ivi*, t. 14, p. 229 [trad. it. cit., p. 365].

47. *Ivi*, t. 15, p. 77 [trad. it. cit., p. 889].

48. *Ivi*, t. 14, p. 293 [trad. it. cit., p. 462].

eternamente nello stato di allontanamento da Dio. Con le nostre forze non siamo in grado di sapere se esiste questo fatto, ma la Rivelazione che ci è stata data sembra contenere in sé l'indicazione che esso ha luogo. Proprio perciò, forse, si devono chiamare spiriti del male alcuni degli esseri caduti per l'eternità. Per comprendere tale tenacia, non c'è bisogno di scendere all'inferno, basta dare un'occhiata un po' più profondamente nel proprio cuore e osservare anche le più piccole manifestazioni quotidiane dell'orgoglio e dell'amor proprio che ci circondano da ogni parte. Il più piccolo accenno di ordine, imposizione, richiesta, divieto, soprattutto se viene da qualcuno che riteniamo inferiore a noi, ci ferisce dolorosamente. I rivolgimenti sociali, che inizialmente hanno tolto di mezzo l'aristocrazia di nascita, e oggi hanno come fine la distruzione della distinzione tra padroni e operai, sono condizionati non soltanto dai rapporti economici e non soltanto dalla giusta aspirazione a difendere la dignità dell'uomo, ma anche dalle rivendicazioni dell'orgoglio e dell'amor proprio, che non tollerano la superiorità altrui e il potere altrui, sia lì, sia nei rapporti in cui la disuguaglianza è moralmente e tecnicamente legittima.

aA

Persino il riconoscimento della propria colpa si dà all'uomo con tanta fatica! Dostoevskij dipinge il pesante quadro di questo processo nella confessione del «visitatore misterioso» a Zosima⁴⁹. Per molti la confessione, richiesta dalla chiesa ortodossa e cattolica, è un ostacolo insormontabile, che impedisce loro di tornare nella chiesa. Ci sono forse molti uomini capaci, mentre vanno alla confessione, secondo il rito ortodosso, di avvicinarsi al loro prossimo, chiedere loro perdono per i peccati commessi contro di loro e farlo semplicemente, naturalmente, senza sentimenti stentati e voce soffocata? Persino le piccole mancanze contro gli obblighi della gentilezza sono spesso liquidate non come si dovrebbe. In Russia, al posto del vecchio «scusate» o «chiedo scusa», è comparsa di recente una nuova formula: «mi scuso». In essa non c'è più il timido rivolgersi alla volontà altrui: essa constata un fatto che si realizza nella mia individualità, come nelle espressioni «mi lavo, mi pettino». È sorprendente come

49. *Ivi*, pp. 273-283 [trad. it. cit., pp. 432-447].

questa forma di scuse sia stata fatta propria da tutti volentieri, e persino dall'*intelligencija*.

Se i piccoli scontri della volontà orgogliosa e egoista con l'ambiente sono così sensibili, la stessa cosa bisogna dirla dei grandi. In Dostoevskij troviamo un'intera galleria di anime corrotte, e tutte sono deturpate da un'offesa pesante, sociale (la disuguaglianza sociale, la dipendenza nel possesso dei beni, legata a delle umiliazioni e così via) o individuale (soprattutto per l'oltraggio dell'amore). Le offese pesanti spingono alcuni sulla vetta della santità e altri, soprattutto gli orgogliosi e gli egoisti, li costringono nel sottosuolo o nella camera di tortura, dove essi si danno con voluttà al tormento di sé o degli altri oppure si trasformano in buffoni. Sono tali in Dostoevskij Nastas'ja Filippovna, Grušen'ka, Katerina Ivanovna, l'Adolescente, Ippolit, Fedor Pavlovič Karamazov (che fu un parassita da giovane), Foma Opiskin, il capitano di stato maggiore Snegirev, Smerdjakov e molti altri.

Il cuore mortificato di un uomo pieno di amor proprio, incessantemente, giorno e notte, è tormentato dal dolore e è pronto in ogni momento, per il motivo più piccolo, a un'assurda esplosione di rabbia. L'adolescente, figlio illegittimo di Versilov, che porta il cognome Dolgorukij, cade in una furia infernale quando un nuovo conoscente immagina che egli sia il *principe* Dolgorukij.

– Permettetemi tuttavia di conoscere il vostro cognome: non mi avete sempre guardato? – mi si avvicinò a un tratto il maestro con un sorriso oltremodo vile.

– Dolgorukij.

– Principe Dolgorukij?

– No, semplicemente Dolgorukij, figlio dell'ex-servo della gleba Makar Dolgorukij e figlio illegittimo del mio ex-padrone signor Versilov. Non agitatevi, signori: non l'ho detto affatto perché vi gettaste subito al mio collo e perché vi metteste tutti a muggire come vitelli dall'intenerimento!

Un forte scroscio di risa, senza il minimo riguardo per me, scoppiò di colpo, sicché il bambino che si era addormentato dietro la porta si svegliò e strillò. Fremevo dal furore⁵⁰.

In Russia, dove nessuna particella *von* o *de* distingue un cognome nobiliare da uno non nobiliare, quanti individui cre-

sciuti in un ambiente intellettuale si rendono conto piuttosto tardi di non essere nobili, e quanto spesso questa scoperta li offende fino al profondo dell'anima, li pone in una situazione ridicola nei tentativi di nascondere la loro appartenenza a un'altra classe, oppure suscita odio verso la nobiltà e conduce alla negazione delle differenze di classe non tanto sulla base di considerazioni sovraindividuali sull'utilità e la giustizia sociale, quanto sotto l'influenza dell'amor proprio offeso!

Nei *Fratelli Karamazov* persino il grande digiunatore e silenzioso padre Ferapont, monaco pazzo, ignorante, non intellettuale, senza rango sacerdotale, cela nella sua anima presuntuosa gli stessi sentimenti dell'Adolescente. «Io volto le spalle al loro pane, perché non ne ho bisogno veruno, anche se vado nel bosco, e là mi nutro di funghi o di bacche; costoro, invece, non sanno staccarsi dal loro pane, ciò significa che sono prigionieri del diavolo». Nell'igumeno e negli altri monaci vede dei diavoli:

ne vidi uno con un diavolo sotto la tonaca, sul petto, spuntavano fuori solo le corna; un altro, invece, l'aveva in tasca, e di lì spiava tutti con gli occhi pungenti, ma di me aveva paura; un terzo era entrato nel ventre, nella parte più impura; qualcuno lo portava aggrappato al collo, e non lo vedeva.

– E voi... li vedete? – chiese il monaco.

– Ti dico che li vedo, li vedo benissimo⁵¹.

A lui appare lo Spirito Santo e il Cristo:

È vero quello che si narra di voi fin nelle terre più lontane, che, cioè, voi sareste continuamente in contatto con lo Spirito Santo?

– Sì, scende su di me. Di tempo in tempo.

– E come scende? In quale forma?

– In forma di uccello.

– Lo Spirito Santo in forma di colomba?

– Una cosa è lo Spirito Santo, e un'altra il Santo Spirito.

Il Santo Spirito è diverso, può scendere anche in forma di altri uccelli: di rondine, oppure di cardellino, e magari di cinciallegra.

– E come fate a distinguerlo da una cinciallegra comune?

– Parla.

– E come parla? Quale lingua usa?

– La lingua degli uomini.

51. Id., *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 153 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 255].

– E che cosa vi dice?

– Oggi mi ha annunciato che sarebbe venuto uno stolto e mi avrebbe rivolto delle domande oziose. Troppe cose vuoi sapere, monaco.

– Sono davvero tremende le vostre parole, santissimo padre – e il monaco scoteva la testa. Nei suoi occhi spauriti, però, c'era anche della diffidenza.

– Vedi tu quest'albero? – domandò padre Ferapont [...].

– Lo vedo, beatissimo padre.

– Per te è un olmo, ma per me è un'altra cosa.

– Che cosa? – e il monacello tacque subito, tutto incuriosito.

– Mi succede la notte. Vedi questi due rami? La notte questo è Cristo che mi tende le braccia e mi cerca, io lo vedo assai bene, e tremo. È terribile, è terribile!

– Che c'è di terribile, se è Cristo in persona?

– Mi può agguantare e portare in cielo!

– Vivo?

– Nello spirito e nella gloria di Elia. Perché, non ne hai mai sentito parlare? Mi stringerà fra le braccia e mi porterà via...⁵².

aA

I dotti monaci questo fanatico non li ama e odia soprattutto il santo monaco Zosima, circondato da ammiratori e da gente che cerca da lui consiglio e conforto. Sulla bara dello *starec*, dopo una serie di trovate indecenti, rivela i suoi sentimenti segreti.

189

Domani sulla sua bara intoneranno un inno glorioso, e quando creperò io mi canteranno solo un piccolo cantico...

– La sua voce era dolente e lamentosa. – Voi siete inorgogliti e innalzati, questo luogo è deserto! – urlò a un tratto, come pazzo, e agitando una mano si voltò di scatto e si precipitò giù per la scala⁵³.

Ogni sentimento o posizione elevata ispira deferenza e amore, finché sono lontani da noi e ci sembrano quasi soltanto immaginati, ma non incarnati qui e ora, in questo uomo vivo che ci sta accanto.

52. *Ivi*, p. 154 [trad. it. cit., pp. 255-256].

53. *Ivi*, pp. 303-304 [trad. it. cit., p. 479]. Nel testo russo si citano i canti «Ausilio e Protettore» e «Questa vita felice». Dostoevskij stesso aggiungeva a questo proposito una nota al testo: «Quando si trasporta il cadavere (dalla cella nella chiesa e, dopo la funzione, dalla chiesa al cimitero), per un monaco semplice si cantano i versetti “Questa vita felice”; se invece il defunto aveva gli ordini sacerdotali, si canta l'inno “Ausilio e Protettore”» (*ivi*, p. 304 [trad. it. cit., p. 1354]).

Una sofferenza umiliante, che mi avvilisca, per esempio la fame, il mio benefattore me la potrà concedere; ma una sofferenza un pochino più elevata, per esempio per un'idea, quella no [...] non ho affatto il viso che dovrebbe avere, secondo lui, un uomo che soffre, per esempio, per quella tale idea⁵⁴.

«All'uomo fa piacere la caduta del giusto e la sua vergogna»⁵⁵ – afferma più di una volta Dostoevskij, Grušenka chiede a Rakitin di portare Aleša da lei: «Portalo qui [...], e gli leverò la tonaca»⁵⁶. Rakitin, cogliendo il momento buono, conduce Aleša da Grušen'ka con grande piacere.

Non era certo per fare un piacere a Grušen'ka che trascinava Aleša in casa sua: lui era un uomo serio, e senza uno scopo vantaggioso non intreprendeva nulla. In questo caso, poi, di scopi ne aveva due: in primo luogo, uno scopo di carattere vendicativo, cioè voleva assistere alla «vergogna del giusto» e alla probabile «caduta» di Aleša «dalla santità nel peccato», una cosa che gli dava l'ebbrezza fin da ora; in secondo luogo, aveva in vista anche uno scopo materiale, molto vantaggioso per lui⁵⁷.

Grušen'ka gli aveva promesso per questo 25 rubli.

Un gruppo originale di manifestazioni di orgoglio e amor proprio sorge nel caso dello scontro di questi sentimenti con la forza assoggettante dell'amore: l'odio nell'amore (*la haine dans l'amour*), così brillantemente e poeticamente raffigurato da Hamsun nei suoi romanzi *Pan* e *Victoria*⁵⁸. In Dostoevskij questi sentimenti si rivelano come elemento transitorio nell'amore di molti suoi eroi, per esempio in Versilov e in Liza Chochlakova (cfr. *supra*).

Persino al bene in se stesso un uomo potente, orgoglioso, egoista si sottomette soltanto dopo la lotta e la vittoria su se stesso. Il conflitto diventa particolarmente tenace, quando

54. *Ivi*, p. 216 [trad. it. cit., p. 345].

55. *Ivi*, p. 298 [trad. it. cit., p. 447].

56. *Ivi*, p. 74 [trad. it. cit., p. 137].

57. *Ivi*, p. 310 [trad. it. cit., pp. 488-489].

58. Il riferimento è ai romanzi dello scrittore norvegese Knut Hamsun. L'espressione francese è invece il titolo di un famoso dramma di George Sand (*Cosima, ou la Haine dans l'Amour*). I romanzi di Hamsun erano tradotti in russo fin dai primi del secolo (K. GAMSUN, *Pan. Iz bumag poručika Tomasa Glana, Pol'za, Moskva 1908; Viktorija. Istorija odnoj ljubvi, Pol'za, Moskva 1908*).

all'uomo pare che una volontà altrui, la volontà della società, dello stato, di Dio, gli rivolga una *richiesta* di bene, la sua realizzazione come *dovuta*.

Io non devo nulla a nessuno, – dichiara l'Adolescente, – pago alla società del denaro in forma di esazioni fiscali per non essere derubato, battuto e ucciso, e nessuno osi esigere altro da me. Può darsi che personalmente io sia anche d'altre idee, e se vorrò servire l'umanità, la servirò, e forse la servirò dieci volte più di tutti i predicatori; voglio però che nessuno *osi esigere* da me questo [...]; è il mio pieno arbitrio, anche se non avrò mosso un dito⁵⁹.

Ma neppure la forza *impersonale* del bene si impadronisce senza contrasto del cuore di una persona orgogliosa. Ivan Karamazov, tormentato dalla sua coscienza dopo il delitto di Smerdjakov, nel colloquio con Aleša attribuisce al suo diavolo la seguente valutazione del suo comportamento: «Vai a compiere un'azione virtuosa, però nella virtù non ci credi neanche, ecco cos'è che ti fa stizzare e soffrire, ecco perché sei così vendicativo»⁶⁰. Aleša capisce così lo stato mentale di Ivan:

«Sono i tormenti di un'orgogliosa risoluzione, di una coscienza profonda!». Dio, al quale egli non credeva, e la Sua Verità stavano soggiogando quel cuore che ancora non voleva sottomettersi: «Sì, pensò Aleša, che aveva già la testa sul cuscino, sì, ora che Smerdjakov è morto, nessuno crederà più alla deposizione di Ivan; ma lui andrà là e farà la sua deposizione!». Aleša sorrise dolcemente: «Dio vincerà!» pensò. «O Ivan si rialzerà nella luce della verità, oppure... crollerà col suo odio, vendicandosi di se stesso e di tutti per aver servito una causa nella quale non crede», aggiunse Aleša con amarezza, e pregò di nuovo per Ivan⁶¹.

La profonda e penetrante influenza dell'orgoglio e dell'amor proprio su tutti gli aspetti della vita psicologica dà diritto di ritenerli il vizio peggiore di tutti. È comprensibile perciò l'elogio dell'umiltà nell'etica cristiana; ma, naturalmente, non bisogna confondere l'umiltà autentica con la sua deformazione di cui si dice: «l'umiltà è più dell'orgoglio». Ci sono in

59. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Podrostok*, cit., t. 13, p. 48 [trad. it. *L'adolescente*, cit., p. 80].

60. ID., *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 87 [trad. it., *I fratelli Karamazov*, cit., p. 905].

61. *Ivi*, p. 89 [trad. it. cit., p. 907].

Dostoevskij delle anime deboli, corrotte, che rimangono in uno stato di estremo autoavvilimento giorno e notte.

Nikolaj Il'ič Snegirev, ex-capitano della fanteria russa, disonorato per colpa dei suoi vizi, ma pur sempre capitano. Sarebbe meglio dire capitano Slovoersov, invece che Snegirev, perché nella seconda metà della mia vita mi sono messo a parlare con l'*esse*. Il difetto dell'*esse* viene con l'avvilimento. – È proprio così – e Aleša sorrise. – Ma viene involontariamente oppure è una cosa voluta?⁶².

Un minuto dopo questo servilismo Snegirev, sapendo che suo figlio Iljuša ha morso un dito a Aleša, grida:

– Ora lo frusto, sissignore! Lo frusto subito! – e il capitano saltò in piedi.

– Ma non è che io mi lamenti, raccontavo solo il fatto... Non voglio assolutamente che lo frustiate. E poi ora, a quanto sembra, è anche malato...

– Sicché credevate che l'avrei frustato? Che avrei preso il mio Iljušečka e l'avrei frustato subito davanti a voi per darvi piena soddisfazione? E avete anche fretta per caso? – disse il capitano voltandosi bruscamente verso Aleša con una mossa come se gli si volesse scagliare addosso. – Mi dispiace per il vostro ditino, caro signore! Ma non volete magari che prima di frustare il mio Iljušečka io mi tagli subito quattro dita sotto i vostri occhi, per vostra giusta soddisfazione, con questo coltello qui? Penso che quattro dita siano sufficienti per saziare la vostra sete di vendetta, o volete anche il quinto?... Si fermò di colpo, come se soffocasse. Tutte le linee del suo viso erano tese e tremavano, i suoi occhi sfidavano rabbiosamente Aleša. Sembrava fuori di sé⁶³.

Nelle natura potenti, come Grušen'ka, quest'autoavvilimento si insinua per un secondo, ma subito è recuperato da una trovata grandiosamente vendicativa, che porta a conseguenze infernali. Quando Katerina Ivanovna magnifica Grušen'ka con eccitato entusiasmo e le bacia persino la mano, Grušen'ka in risposta le prende la mano con le parole:

«Ecco, io vi prendo la mano e ve la bacio, come avete fatto voi con me. Voi me l'avete baciata tre volte, ma io dovrei baciavela trecento volte, per sdebitarmi! E va bene, poi sarà

62. *Ivi*, pp. 181-182 [trad. it. cit., p. 294].

63. *Ivi*, p. 182-183 [trad. it. cit., pp. 295-296].

come Dio vorrà, forse diventerò la vostra umile schiava e cercherò di contentarvi in tutto, proprio come una schiava. Sarà come Dio ha destinato, senza promesse e senza far patti tra di noi. Che cara manina, che bella manina! Cara, cara signorina, bella fra le belle!»

Portò la mano alle labbra piano piano, con quello scopo davvero bizzarro di «sdebitarsi» a forza di baci. Katerina Ivanovna la lasciava fare: aveva ascoltato con una timida speranza quell'ultima promessa di Grušen'ka di contentarla «come una schiava», benché anche questa promessa fosse stata formulata in modo un po' bizzarro. La guardava negli occhi ansiosamente, e ci vedeva sempre la stessa espressione candida, fiduciosa, la stessa limpida gioia... «Forse è davvero troppo ingenua!» pensò Katerina Ivanovna, e il cuore le tremò di speranza. Grušen'ka, intanto, sembrava affascinata da quella «cara manina» e la sollevava lentamente. Ma quando l'ebbe portata proprio alle labbra si fermò, e la tenne così per due o tre secondi, come se riflettesse a qualche cosa.

– Sapete che c'è, angelo caro – disse a un tratto col tono più tenero e sdolcinato – io la vostra manina non la bacio – e fece una bella risatina allegra.

– Come volete... Ma che vi succede? – e Katerina Ivanovna sussultò.

– Allora ricordatevi che voi avete baciato la mia manina, ma che io la vostra non l'ho baciata! – Nei suoi occhi passò come un lampo. Guardava Katerina Ivanovna con uno sguardo pungente.

– Sfacciata! – esclamò a un tratto Katerina Ivanovna, come se improvvisamente avesse capito qualcosa, e balzò in piedi col viso in fiamme. Si alzò anche Grušen'ka, ma senza fretta.

– Lo racconterò subito a Mitja, che mi avete baciato la mano e che io non ve l'ho baciata! Chi sa quanto riderà!

– Villana! fuori di qui!

– Ah, che vergogna, signorina, che vergogna! Certe parole non sono proprio degne di voi, cara signorina.

– Fuori, prostituta! – urlò Katerina Ivanovna. Il suo viso era addirittura trasfigurato e tremava.

– E va bene, io sono una prostituta. Ma anche voi da ragazzina correvate dai vostri cavalieri all'imbrunire a cercar soldi, anche voi andavate a vendere la vostra bellezza, io lo so!

Katerina Ivanovna gettò un grido e si slanciò su di lei, ma Aleša la trattenne con tutta la sua forza [...].

– È una tigre! – urlò Katerina Ivanovna (quando Grušen'ka era corsa via dalla stanza). – Perché mi avete fermato, Aleksej Fedorovič? L'avrei fatta a pezzi, sì, l'avrei fatta a pezzi!

Non aveva più la forza di dominarsi davanti ad Aleša, e forse non lo desiderava neanche.

– Bisognerebbe frustarla, metterla alla gogna, e farla frustare dal boia davanti a tutti!

Aleša indietreggiò in direzione della porta.

– Dio mio! – gridò a un tratto Katerina Ivanovna, battendo le mani – Ma lui, lui! Come ha potuto essere così sleale, così inumano! Ha raccontato a una donna simile quello che accadde quel giorno, quel giorno fatale, quel giorno maledetto, eternamente maledetto! «Andavate a vendere la vostra bellezza, cara signorina!». E lei lo sa! Vostro fratello è un mascalzone, Aleksej Fedorovič!⁶⁴.

L'umiltà è necessaria persino per la fede in Dio, poiché un uomo orgoglioso, per quanto possa essere ridicolo, è pronto a misurarsi con lo stesso Signore degli Eserciti o, almeno, tenta di respingere l'essere di un Essere così grande e inaccessibile. Quando un uomo del genere porta degli argomenti contro l'essere di Dio, a volte ci si stupisce di quanta poca consequenzialità logica vi si trovi; si ascoltano le sue intonazioni, si osserva la mimica e si vede che il fondamento inconscio della mancanza di fede in lui è l'invidia per Dio e la ripugnanza per l'idea che esiste un essere infinitamente superiore a sé. Persino quando questo tipo di persone crede in Dio, la loro fede può risultare simulata. L'adolescente chiede a Vasin a proposito di Versilov:

Possibile che lo riteniate capace di credere in Dio?

– È un uomo molto orgoglioso, come avete appena detto voi stesso, – rispose Vasin, – e molti degli uomini molto orgogliosi amano credere in Dio, specialmente se disprezzano gli uomini. Molti uomini forti sembrano avere non so quale esigenza di trovare qualcuno o qualcosa dinanzi a cui inchinarsi. Per un uomo forte è talvolta assai difficile sopportare la propria forza. [...] Scelgono Dio per non inchinarsi agli uomini; naturalmente neppure loro sanno perché facciano così, ma inchinarsi dinanzi a Dio non è tanto umiliante. Tra loro si trovano quelli che credono oltremodo ardentemente, per dire più esattamente, quelli che ardentemente desiderano credere, ma essi scambiano i desideri con la fede. Tra costoro, inoltre, molto spesso alla fine si ritrovano i delusi⁶⁵.

64. *Ivi*, pp. 139-141 [trad. it. cit., pp. 232-234].

65. *Id.*, *Podrostok*, cit., t. 13, pp. 51-52 [trad. it. *L'adolescente*, cit., p. 84].

Quando tali nature iniziano a lottare con Dio e, quindi, entrano nel campo dell'essere infernale, come già detto, giustificano il loro comportamento con motivi elevati. «Quanto alla superbia dell'idea satanica – dice lo *starec* Zosima, – ecco che cosa ne penso: per noi uomini, qui sulla terra, è difficile anche solo il riconoscerla, perciò cadiamo in errore e ne restiamo inquinati così facilmente, e a volte ci sembra persino di fare qualcosa di bello e di grande!»⁶⁶. Ma la torsione dei piani superbi, costruiti senza la benedizione di Dio, e persino il dubbio della propria superiorità, fanno nascere in tale volontà piena di amor proprio un odio crescente, chiaramente raffigurato nel *Romanzo dell'Anticristo* di Vl. Solov'ev.

L'orgoglio di quest'uomo superbo aspettava una sanzione dall'alto per iniziare la sua missione di salvezza dell'umanità, ma essa non veniva. Aveva già compiuto trent'anni, altri tre se ne succedettero quando, improvvisamente, un subitaneo pensiero gli balena nella mente e un brivido ardente lo penetra fino al midollo delle ossa: «E se?... Se non io, ma quel... galileo... S'egli non fosse il mio predecessore, ma il vero, il primo e l'ultimo? Ma allora deve essere *vivente*... [...] Che gli dirò? Dovrò forse inchinarmi davanti a Lui come il più stupido dei cristiani, o come un contadino russo baciare qualcosa di incomprensibile: "Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me peccatore", o come una contadina polacca distendersi per terra davanti alla croce! Io, il brillante genio, il superuomo. No, mai!». E così, invece dell'anteriore freddo rispetto per Dio e Cristo, nacque e crebbe nel suo cuore, prima una specie di terrore, poi una rovente, soffocante *invidia* e un odio furioso che gli toglieva il respiro. «Io, io, e non Lui! Egli non è tra i viventi. Egli non c'è e non ci sarà. Non è risorto dai morti! Egli si decompose nella tomba, si decompose come il più infimo dei mortali...» Con la schiuma alla bocca, corre fuori dalla casa e dal giardino a sbalzi convulsi, si getta nel profondo scuro della notte per un roccioso viottolo... La furia si calmò e si mutò in disperazione, dura e pesante come quelle rocce, oscura come quella notte. S'arresta sull'orlo di un precipizio che cade a picco e ode di lontano il vago rumore del torrente sottostante, che scorre fra le rocce. Un'angoscia insopportabile pesava sul suo cuore. Improvvisamente qualcosa s'agitò in lui: «Chiamarlo? Chiedergli cosa devo fare?». E la triste, gentile immagine

66. Id., *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 290 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 457].

sembrava sorgere davanti a lui nelle tenebre. «Egli mi compatisce... No, mai! Non è risorto, mai risorse dai morti». E si gettò giù dalla rupe a picco. Ma un qualcosa di flessibile, come una colonna d'acqua, lo sostenne nell'aria⁶⁷.

Divenuto imperatore dell'universo, egli convoca il concilio universale. Qui il capo degli ortodossi, lo *starec* Ioann, gli dice:

«eccoti ora la nostra diretta risposta alla tua questione: Cosa possiamo fare per voi? Confessa, ora, di fronte a noi, che Gesù Cristo è il Figlio di Dio, che venne nella carne, risorse dai morti e ritornerà nuovamente; confessa Lui, e noi ti riceveremo con amore quale precursore della sua Seconda gloriosa venuta». Egli tacque, con lo sguardo fisso sull'imperatore. In costui qualcosa di tremendo succedeva, un che di diabolico ruggiva in lui come in quella notte fatale, perdendo immediatamente il suo dominio interiore. Tutti i suoi pensieri erano concentrati nel non perdere il suo autocontrollo e svelarsi del tutto prima del tempo. Fece sforzi sovrumani per non slanciarsi come un selvaggio sull'uomo che aveva parlato e sbranarlo coi denti⁶⁸.

196

Tale essere può restare in eterno nell'odio per il Signore Dio, benché possieda anche la forza per superare se stesso, ma non la usa. Questo odio lacera l'anima senza sosta e la riempie di tormenti infernali, ma non è Dio a creare queste sofferenze eterne, bensì proprio colui che ama se stesso più del Bene Eterno. La grazia di Dio può manifestarsi rispetto a questi esseri soltanto per lasciarli nella sfera che è loro propria e non accrescere i loro tormenti con l'avvicinamento a loro dello splendore della Sua Gloria. Swedenborg racconta che durante una delle sue visioni gli venne l'idea:

aA

in che modo è possibile che la grazia del Signore permetta ai demoni di restare all'inferno per l'eternità? Non appena lo pensai, uno degli angeli del precordio destro si precipitò immediatamente sulla regione posteriore del grande Satana e da lì, per ispirazione del Signore, estrasse uno dei demoni più cattivi, per ottenere per lui la beatitudine celeste. Ma mi fu dato vedere che, man mano che l'angelo si sollevava alle sfere celesti, il suo prigioniero mutava l'espressione orgo-

67. V. S. SOLOV'EV, *Kratkaja povest' ob Antikhriste*, cit., t. 10, pp. 199-200 [trad. it. *Breve racconto sull'Anticristo*, cit., pp. 44-45].

68. *Ivi*, p. 213 [trad. it. cit., pp. 61-62].

gliosa del suo volto in sofferente, e il suo corpo si tingeva di nero; quando, nonostante la sua resistenza, egli fu attirato nel mezzo del cielo, gli vennero delle terribili convulsioni, mostrava con tutto il suo aspetto e i suoi movimenti di provare le sofferenze più grandi e intollerabili; mentre si avvicinava alla regione centrale dei cieli, la sua lingua uscì tutta di fuori, come capita ad un cane molto stanco e assetato, come per un calore ardente. E io ebbi pietà di lui, e mi misi a pregare il Signore che ordinasse all'angelo di lasciarlo andare, e allora, col permesso del Signore, egli fu lasciato libero, cadde in giù con la testa con tale irruenza che potei vedere soltanto come balenarono i suoi talloni straordinariamente neri. E allora ebbi l'ispirazione: la permanenza di qualcuno nei cieli o all'inferno dipende non dall'arbitrio di Dio, ma dallo stato interiore dell'essere stesso, e il trasferimento per volontà altrui dall'inferno al cielo sarebbe tanto tormentoso per chi viene trasferito, quanto il cambiamento dai cieli all'inferno... E in tale modo io capii che l'eternità dell'inferno per chi trova in esso il proprio godimento, corrisponde allo stesso modo sia alla saggezza, sia alla grazia di Dio⁶⁹.

69. E. SWEDENBORG, *Memorabilia*, cit. in V. S. SOLOV'EV, *Swedenborg*, in ID., *Sobranie sočinenij*, cit., t. 10, p. 496.

Figlio di uno dei principali esponenti del partito cadetto, noto avvocato, Gessen studiò diritto all'università di San Pietroburgo, ma proseguì la sua istruzione in Germania tra Heidelberg e Friburgo, seguendo i corsi di Windelband, Rickert e Jellinek. Nel 1910 conseguì il dottorato con una tesi *Sulla causalità individuale*, in cui sviluppava le idee di Rickert sui «limiti della concettualizzazione nelle scienze della natura». Nel 1909 aveva già partecipato alla pubblicazione a Leipzig di una raccolta in tedesco intitolata *Dal Messia. Saggi di filosofia della cultura*, che univa autori tedeschi e russi di ispirazione neokantiana in un comune progetto di attività filosofica e culturale il cui risultato fu la creazione della rivista internazionale «Logos», che uscì in Russia dal 1910 al 1914. Gessen ne fu il principale coordinatore redazionale. Dal 1914 al 1917 insegnò all'università di San Pietroburgo, per diventare nel 1917 titolare della cattedra di filosofia e pedagogia all'università di Tomsk. Tornò a Pietrogrado nel 1921, ma due anni dopo emigrò a Praga, dove insegnò per qualche tempo all'Istituto superiore russo di pedagogia. Nel 1935 si trasferì in Polonia e qui prese la cittadinanza; insegnò in vari istituti di Varsavia e dopo la guerra divenne professore di pedagogia a Lodz.

I suoi contributi più originali concernono l'antropologia filosofica e la pedagogia, che considerava una forma di «filosofia applicata». Secondo Gessen la pedagogia si basa su una teoria della persona fondata su valori che la trascendono: «La potenza dell'individualità *non si radica in essa*, nel potere naturale del suo organismo psicofisico, ma in quei valori spirituali da cui sono compenetrati il corpo e l'anima e che *traspaiono* in essi come compiti delle aspirazioni creative dell'individuo»¹. La persona si costruisce in un percorso di crescita verso la libertà, che è assunta come un compito e non come un dato. In questa prospettiva si colloca la riflessione su Dostoevskij e Solov'ev, che si concentra sui temi del bene e del male, del dovere e dell'amore. I tre fratelli Karamazov incarnano per Gessen tre diverse forme dell'opposizione etica fondamentale: Dimitrij raffigura «il grado naturale del Bene», il bene istintivo dell'uomo naturale, Ivan rappresenta il bene oggetto di riflessione intellettuale, l'ideale etico dell'autonomia kantiana, mentre Aleša è l'immagine del bene come amore proprio della religione. La natura del male varia anch'essa di conseguenza: nel caso di Dimitrij si tratta della spontaneità delle passioni naturali, dalla lussuria all'ira, in Ivan è la superbia di una chiusura orgogliosa nella propria presunta superiorità morale, in Aleša la caduta nell'indifferenza e nella delusione. Il Grande Inquisitore incarna le idee di Ivan, la filosofia della ribellione, l'autonomia del singolo che si oppone al mondo, e la soluzione che propone per il travaglio dell'umanità è la rinuncia alla libertà in nome di una felicità da schiavi.

1. S. I. GESSEN, *Osnovy pedagogiki. Vvedenie v prikladnuju filosofiju*, Slovo, Berlin 1923, p. 365.

La tragedia del bene nei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij

I.

Se la sostanza di ogni arte consiste nella polisemia simbolica delle immagini, che comunica loro per la prima volta una dimensione di profondità e le differenzia dal piatto riflesso della realtà, allora nei grandi romanzi di Dostoevskij questa caratteristica è portata quasi all'estremo. Una stessa azione vi si sviluppa immediatamente su diversi piani dell'essere. Nel più esteriore, il piano empirico, in cui si svolge la fabula vera e propria del romanzo, il caso fa scontrare capricciosamente l'uno con l'altro eroi non meno capricciosi. È il romanzo di avventura nel senso proprio del termine: lo scontro degli eroi si compie principalmente con il delitto, l'assassinio. Ma al tempo stesso la medesima azione si sviluppa anche su di un piano psicologico più profondo: come scontro di passioni nell'anima umana, spesso tragico nella sua irrimediabilità e diretto alla sua rovina. E tuttavia l'uomo per Dostoevskij è meno che mai un semplice giocattolo del destino o delle proprie passioni. Entrambi i piani empirici dell'azione sono legati in Dostoevskij da una moltitudine di fili a una realtà più profonda, che giace dietro di loro, la realtà sovrumana delle idee che per Dostoevskij sono autentiche forze attive nell'azione: il destino degli uomini è determinato in ultima istanza proprio dalla loro tragica antinomicità e dalla loro logica interna, spesso non meno distruttiva. D'altra parte neanche questo piano metafisico è l'ultimo in Dostoevskij: esso deve la sua realtà sostanziale a uno strato ancora più profondo dell'essere, che si potrebbe chiamare mistico. Proprio di esso Dostoevskij dice: «È qui che Satana lotta con Dio, e il loro campo di battaglia è il cuore degli uomini»². Nel fatto che tutte queste sfere dell'essere siano legate l'una all'altra e intrecciate nell'unico tessuto di un'azione complessiva, così che l'ultraterreno non soltanto sia contrassegnato dall'empirico, ma lo compenetri completamente, traspaia in esso, – consiste la grandezza di Dostoevskij come poeta, ciò che c'è di autenticamente simbolico e profetico nella sua arte³.

2. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 100 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 175].

3. [N.d.A.] Alla pluralità dei piani dell'essere nei romanzi di Dostoevskij ha fatto cenno

Nei *Fratelli Karamazov*, che, nonostante la continuazione non sia stata mai scritta, rappresentano indubbiamente la creazione più perfetta di Dostoevskij, l'intreccio reciproco e l'innesto dei diversi piani dell'essere interviene con particolare evidenza. Al centro del piano empirico sta la questione dell'omicidio del padre e il fatale imbroglio della faccenda nella realtà, che conduce all'errore giudiziario, accentua ancor più il significato metafisico della questione. Quale dei fratelli Karamazov è colpevole della morte del padre? Questo problema è il fulcro dell'azione metafisica, che si sviluppa nel romanzo come l'affascinante dialettica del Bene. Poiché, se empiricamente nessuno dei fratelli è l'assassino, metafisicamente ciascuno di loro risulta a suo modo colpevole della morte del padre, mentre l'assassino empirico, figlio illegittimo dello stesso padre, risulta soltanto il semplice strumento della loro colpa collettiva. Così le figure dei tre fratelli simboleggiano tre aspetti o tre gradi del bene, ciascuno dei quali a suo modo si lascia sedurre dalla tentazione del male, che nella figura di Smerdjakov appare il servo di tutte e tre le immagini deformate del bene. La tragedia del bene è l'azione metafisica che costituisce il contenuto autentico di questo «Candide russo», come chiamava Dostoevskij il suo ultimo romanzo⁴, in cui è da lui tracciato un intero sistema di etica e che per la ricchezza filosofica delle sue figure può essere paragonato soltanto alla *Divina Commedia* o al *Faust*. Non posso qui esporre in tutti i particolari il ricco contenuto del sistema etico di Dostoevskij e mi limiterò soltanto a uno schizzo generale, quasi schematico, della sua filosofia del bene.

201

II.

Il fratello maggiore, Dimitrij, è completamente definito già dalla sua antagonistica vicinanza col padre, che costituisce anche l'intreccio della fabula del romanzo. Come Fedor Pavlovič Karamazov, il suo primogenito è schiavo delle proprie passioni. Il figlio litiga col padre per la stessa donna, per

per primo Vjač. Ivanov nel suo notevole saggio su Dostoevskij (ripubblicato nella raccolta *Borozdy i Meži*, Moskva 1916). Ivanov distingue tre piani: la fabula, il piano psicologico e quello metafisico. [N.d.T.] Si riferisce al saggio di V. I. IVANOV, *Dostoevskij i roman-tragedija*, pubblicato sulla rivista «Russkaja mysl'» nel numero di aprile 1914, e poi nel volume *Borozdy i Meži, Opyty estetičeskie i kritičeskie*, A. I. Mamontov, Moskva 1916, pp. 3-60.

4. [N.d.A.] Cfr. *Vospominanija A. G. Dostoevskoj*, Gosizdat, Moskva-Leningrad 1925, p. 227.

lo stesso denaro. Entrambi sono sfrenati nella loro brama di vivere, non possono strapparsi dalla «coppa della vita»⁵, che entrambi apprezzano con tutta l'impetuosità della loro forza spontanea. Del resto, la disputa tra padre e figlio supera i limiti del piano puramente empirico. Dietro a essa si radica una profonda contrapposizione metafisica. Il padre «è aggrappato alla sua lussuria come a una roccia»⁶. Egli non avverte il dissidio tra bene e male, non prova né il tormento della scelta, né l'entusiasmo della vittoria su se stesso. È al di fuori della stessa contrapposizione morale, così come al di fuori della contrapposizione etica, *sotto di essa*, si trova quella vita puramente biologica, animale, che egli rappresenta. Se qualcosa lo solleva al di sopra dei «vermi» con la loro «voluttà»⁷, è soltanto l'intelligenza non comune, che del resto in lui è completamente al servizio del suo benessere animale. Per lui al mondo non c'è nulla di santo, nulla che lo congiunga con gli altri uomini, tranne la sensualità, per cui egli vede negli uomini soltanto degli oggetti per la propria egoistica utilità. E tuttavia egli è la vita, la forza spontanea della vita, che in modo diverso si rifrange in ciascuno dei tre figli, indifferente al bene e al male, ma anche produttrice di una nuova vita, più nociva che malvagia, più amorale che antimorale. E se comunque egli sollecita condanna, e non soltanto ripugnanza, è solo grazie alla ragione, che lo solleva al di sopra della semplice natura, ma al tempo stesso, in lui, la corrompe. Lasciandosi guidare non dalla ragione, ma soltanto dall'istinto, come quei vermi a cui è così simile per la sua sensualità, il carattere poetico della sua essenza non susciterebbe alcun dubbio.

Al contrario Dimitrij, a differenza di suo padre, si trova proprio nel centro di una contrapposizione etica tra bene e male, vissuta da lui duramente. Secondo le parole del procuratore, questa natura è capace di

riunire in sé tutti i contrasti possibili e di contemplare contemporaneamente tutti e due gli abissi, l'abisso che è al di sopra di noi, cioè quello dei supremi ideali, e l'abisso che

aA

5. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 209 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 335].

6. *Ivi*, p. 210 [trad. it. cit., p. 337].

7. *Ivi*, p. 99 [trad. it. cit., p. 174].

è sotto di noi, cioè quello della più abietta e più fetida denigrazione⁸.

Oh, noi siamo degli istintivi, siamo una stupefacente mescolanza di bene e di male, amiamo Schiller e la cultura, e nello stesso tempo facciamo baccano nelle osterie e strappiamo la barba agli ubriachi, nostri compagni di libagioni⁹.

Tre sentimenti, espressi brillantemente nel carattere di Mitja, lo sollevano al di sopra del piano della vita puramente animale, ponendolo nella sfera etico-valoriale. Sono i sentimenti della vergogna, della compassione e della devozione, che per l'appunto sono totalmente assenti in Karamazov padre. E se ha ragione V. I. Solov'ev, che vede proprio in questi sentimenti «i fondamenti naturali della moralità»¹⁰, allora Dimitrij incarna il grado naturale del Bene, il bene così come si rivela al limite della natura, prima di ogni riflessione e quasi prima dell'autocoscienza, nel sentimento immediato, quasi istintivo dell'uomo «naturale». «Ero un vizioso, ma amavo il bene»¹¹, dice Mitja di se stesso. Il «disonore» lo trattiene dal tirar fuori dall'amuleto sul petto i denari che vi sono nascosti, di cui avrebbe estremamente bisogno. Per questo sentimento dell'onore, da lui acutamente sentito, egli nasconde con scrupolo durante l'indagine ciò che potrebbe contribuire a giustificarlo, per cui rafforza ancora di più il sospetto di omicidio contro di sé. «Per pietà»¹² verso il vecchio Gregorij colpito da lui, salta giù dallo steccato e proprio nel momento di quasi completo accecamento per la passione. La stessa pietà si coagula in lui, alla fine, prima della devota sensazione della generale reciproca responsabilità di tutti per tutto, nel sogno che lo colpisce a proposito del «bimbo» affamato che piange¹³. E forse non testimonia della sua devozione anche la toccante storia di «una libbra di nocciole»¹⁴, il cui ricordo rimase scolpito per

8. *Ivi*, t. 15, p. 129 [trad. it. cit., p. 968].

9. *Ivi*, p. 128 [trad. it. cit., p. 966].

10. Cfr. V. S. SOLOV'EV, *Opravdanie Dobra. Nравstvennaja filosofija*, in Id., *Sobranie sočinenij*, cit., t. 8, pp. 53-64.

11. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 175 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 1038].

12. *Ivi*, p. 143 [trad. it. cit., p. 988].

13. Cfr. *ivi*, t. 14, p. 456 [trad. it. cit., p. 707].

14. *Ivi*, t. 15, pp. 106-107 [trad. it. cit., pp. 934-935].

tutta la vita nell'anima del bambino abbandonato? E se «sono le diverse filosofie che [lo] uccidono»¹⁵, tanto più saldo perciò Mitja rimane nella sua fede immediata in Dio, che cresce in lui direttamente dal sentimento della devozione. «Come farà a essere virtuoso senza Dio? Ecco il problema! Io ci penso sempre. Perché l'uomo, allora, chi amerà? A chi sarà grato, a chi innalzerà il suo inno?»¹⁶.

Perciò il procuratore non capisce nulla della personalità di Mitja, quando lo accusa di omicidio premeditato e di furto. Se invece della sua psicologia senz'anima, che rimane sempre un «coltello a doppio taglio»¹⁷, il procuratore si fosse rivolto a Mitja con almeno un po' di amore, avrebbe capito subito che Mitja non era un uomo tale da «mentire contro la coscienza», che egli «è un mascalzone, non un ladro»¹⁸, che per questo non avrebbe mai potuto uccidere e derubare suo padre, per quanto fossero deformati nella sua anima e soffocati da una passione incontenibile i sentimenti istintivi che costituiscono il nucleo moralmente positivo della sua personalità. È da notare che i medesimi indizi, il cui fatale intreccio provocò sul piano empirico la sentenza di condanna da parte dei testimoni, quasi con irreversibile necessità, apparvero come testimonianze evidenti dell'innocenza di Mitja agli occhi di Aleša e di Grušen'ka, a cui il cuore pieno di amore aveva rivelato il più profondo piano psicologico dell'azione.

E tuttavia sul piano ancora più profondo, metafisico, Dimitrij era indubbiamente colpevole dell'omicidio del padre.

Ammettiamo anche che il tuo Miten'ka sia onesto (è stupido, ma è onesto); però è un lussurioso. Ecco la sua definizione e la sua vera essenza. È il padre che ha trasmesso al figlio la sua sporca lussuria, – dice di lui Rakitin.

In questi uomini molto onesti, ma sensuali, c'è un punto limite che non va oltrepassato, se no... se no accoltellerà anche il suo babbino!¹⁹.

15. *Ivi*, p. 31 [trad. it. cit., p. 822].

16. *Ibidem* [trad. it. cit., p. 823].

17. Così si intitola il capitolo X del libro XII dei *Fratelli Karamazov*.

18. *Ivi*, p. 94 [trad. it. cit., p. 917]. Cfr. *ivi*, t. 14, p. 455 [trad. it. cit., p. 706].

19. *Ivi*, pp. 73-74 [trad. it. cit., p. 136].

Dimitrij non ha ucciso suo padre, ma, secondo le sue stesse parole, «lo volev[a] e [avrebbe] potuto anche farlo»²⁰. Senza questa possibilità e questo desiderio Smerdjakov non si sarebbe mai deciso all'omicidio. Egli faceva esattamente conto sul fatto che Dimitrij «con tutti i sospetti e tutta la rabbia [...], doveva entrare in casa per forza»²¹ e avrebbe ucciso il padre o, per lo meno, lo avrebbe picchiato fino a fargli perdere i sensi. E così sarebbe probabilmente accaduto, se non fosse stato per la mano di Dio: «Saranno state le lacrime di qualcuno, o mia madre che supplicò Dio, oppure uno spirito celeste che mi baciò in quel momento, io non lo so, ma so che il diavolo rimase sconfitto»²².

E così il male, attraverso cui il diavolo cerca di impadronirsi dell'anima di Dimitrij, è dello stesso genere che distingue anche il suo bene: come il bene anch'esso si annida nei sentimenti naturali, semi-istintivi, proprio nei sentimenti di passione amorosa e di furia, o sdegno, che afferrano l'anima senza nessuno scopo e senza nessuna riflessione, come estranei e persino nemici di ogni riflessione sono i sentimenti di vergogna, di compassione e di devozione, nei quali a Mitja si rivela il bene. La naturale spontaneità di questo bene, il suo carattere immediatamente sensibile e l'instabilità che ne consegue costituiscono il suo limite evidente. Di necessità esso deve prima o poi perdere la propria immediatezza, recepire in sé la riflessione, per esso mortale. Altrimenti esso resta in pericolo di oscillare continuamente tra i due abissi, o persino di degenerare dialetticamente nel suo opposto.

III.

Il bene divenuto oggetto di riflessione, Dostoevskij lo incarnò nella figura di Ivan Karamazov. Dal padre questo figlio, che gli somigliava più di tutti²³, aveva ereditato l'intelletto e per di più l'intelletto in tutta la sua sfrenatezza da Karamazov. La ragione in Ivan è elevata a principio di vita. Con tutta l'intemperanza di un'autentica passione egli pretende dalla vita un senso razionale. È vero, anche lui, come un vero Karamazov, è distinto da una «furiosa e forse indecente sete di

20. *Ivi*, p. 428 [trad. it. cit., p. 664].

21. *Ivi*, t. 15, p. 62 [trad. it. cit., p. 867].

22. *Ivi*, t. 14, pp. 425-426 [trad. it. cit., p. 660].

23. Cfr. *ivi*, t. 15, p. 127 [trad. it. cit., p. 964].

vivere». Egli ama «la vita più che il significato della vita», la ama «con le viscere e col sangue», «prima di ogni logica»²⁴. Vuole vivere. Oppure, forse, vorrebbe soltanto volere? Giacché la sola vita non lo soddisfa. La vita dev'essere giustificata, e siccome la fede immediata, ingenua – quella con cui crede ancora suo fratello Dimitrij, – lui l'ha perduta, egli chiama la vita al tribunale della ragione. Dostoevskij dispiega qui tutti i tipi fondamentali di giustificazione razionale del Bene. Il personaggio di Ivan racchiude in sé in forma condensata tutto lo sviluppo dialettico dell'etica da Leibniz a Nietzsche.

Il razionalismo ottimistico di tipo leibniziano è respinto da Ivan con una passione che testimonia del fatto che questo punto di vista è stato da lui profondamente vissuto e superato dall'interno. Per il razionalismo ottimistico il bene è la perfezione del tutto, l'armonia dell'universo, la pienezza incondizionata dell'essere. Il male qui si giustifica nel modo più elementare, propriamente esso viene semplicemente negato, come illusione della nostra ignoranza. Soltanto dalla nostra ragione finita, che non può afferrare subito la totalità dell'universo, il male è rappresentato come reale. In effetti nella pienezza reale dell'essere esso si rivela sempre come un accordo necessario nell'armonia universale. La filosofia illuminista del progresso, benedicendo le sofferenze odierne come mezzo per la felicità futura, è per Dostoevskij soltanto un aspetto della medesima teodicea intellettualistica, che identifica il bene con la pienezza compiuta dell'essere (in questo caso, nel tempo). I capitoli in cui Ivan, nella conversazione con Aleša, respinge questa concezione, appartengono ai più profondi della letteratura filosofica mondiale. L'armonia eterna «non vale le lacrime nemmeno di quell'unica creaturina»²⁵ tormentata, dice Ivan.

Cosa m'importa che non esistano colpevoli, che ogni cosa derivi semplicemente e direttamente da un'altra, e che io lo sappia! Ho bisogno di un compenso, se no, mi consumo. [...] Non ho mica sofferto per concimare con le mie colpe e le mie sofferenze un'armonia futura in favore di chi sa chi! [...] Io non voglio nessuna armonia, per amore dell'umanità non la voglio²⁶.

24. *Ivi*, p. 210 [trad. it. cit., p. 336].

25. *Ivi*, p. 223 [trad. it. cit., p. 356].

26. *Ivi*, pp. 222-223 [trad. it. cit., pp. 354-356].

La ribellione di Rousseau ha ricevuto in queste classiche parole la sua espressione più precisa e brillante. Il mondo così com'è, non può essere giustificato dalla ragione. Non può essere «accettato», deve essere cambiato, rovesciato, rifatto. Il mondo può essere giustificato soltanto come *oggetto* di un'azione che lo trasforma, non dalla ragione che conosce il mondo nella sua fatticità data, ma dalla volontà che lo rovescia nella sua datità. Proprio in questo sta il significato delle famose parole di Ivan: «Non è che io non accetti Dio, capiscimi bene, ma è questo mondo creato da Lui, che io non accetto e non posso rassegnarmi a accettare»²⁷.

Così, Ivan rappresenta la filosofia della ribellione, o la filosofia della volontà che si solleva contro l'essere del mondo, cioè quella stessa filosofia che ha ricevuto la sua espressione più precisa nella concezione kantiana del bene. Kant intendeva proprio questa, quando disse di sé, una volta, che egli era un autentico rivoluzionario, più dei protagonisti del terrore francese. La leggenda del Grande Inquisitore rappresenta una delle più notevoli esposizioni di questa filosofia della libertà. Le tre tentazioni di Satana nel deserto, che sono il tema principale della leggenda, sono tre modi di negare la libertà: attraverso la soddisfazione delle esigenze fisiche (la tentazione dei pani), attraverso l'appagamento una volta per tutte dell'aspirazione al sapere (la tentazione del miracolo), attraverso l'acquietamento della volontà (la tentazione del regno terreno, o dell'autorità). Avendo disdegnato queste tre tentazioni, Cristo salvò gli uomini dallo «spirito dell'autodistruzione e del non essere»²⁸ e li trasse sulla via della libertà, che è insieme anche la vita dell'essere autentico.

Tu volesti il libero amore dell'uomo, volesti che Ti seguisse liberamente, incantato e conquistato da Te. Al posto dell'antica legge fissata saldamente, da allora in poi era l'uomo che doveva decidere con libero cuore che cosa fosse bene e che cosa fosse male, e come unica guida avrebbe avuto davanti agli occhi la Tua immagine²⁹.

Il Grande Inquisitore non segue questa via: come il comunismo contemporaneo, la cui interiore affinità col gesuitismo

27. *Ivi*, p. 214 [trad. it. cit., p. 343].

28. *Ivi*, p. 229 [trad. it. cit., p. 365].

29. *Ivi*, p. 232 [trad. it. cit., p. 369].

Dostoevskij sottolinea instancabilmente, egli contrappone alla via della libertà l'ideale del bene materiale (*blago*) o della felicità. «Noi daremo loro l'umile, quieta felicità degli esseri deboli, come appunto sono stati creati»³⁰. In ciò consiste la sua «correzione» dell'opera di Gesù. Giacché la libertà è un «dono terribile»³¹, che disturba la felicità degli uomini, la contraddice persino. «L'uomo fu creato ribelle: forse che i ribelli possono essere felici?»³². «Invece con noi tutti saranno felici, e non si ribelleranno più, né si ammazzeranno più fra di loro per tutta la terra, come hanno fatto al tempo della Tua libertà»³³. «Perché nulla è mai stato più intollerabile della libertà per l'uomo e per la società umana»³⁴, di quella libertà che «Ti [è] più cara di ogni altra cosa»³⁵.

Ivan segue la via della libertà. Il bene (*dobro*) per lui sta nella libertà e non nella felicità, nella personalità e non nella perfezione, nel dover essere e non nell'essere. Dostoevskij quasi sottolinea in modo particolare l'identità del bene rappresentato da Ivan con il dover-esser-bene eroico dell'etica kantiana. Il bene per Ivan è il bene *autonomo*, che si basa su se stesso, che non ha bisogno di nessun principio che lo sovrasti. Per quanto possa essere volontaristica, e in questo senso irrazionalistica, la concezione kantiana del bene, in ultima istanza essa è soltanto l'aspetto più profondo e più sottile della concezione razionale del bene, come qualcosa di puramente umano e immanente. «L'umanità troverà in se stessa la forza di vivere per la virtù»³⁶ – queste parole del volgare Rakitin si possono applicare non soltanto all'utilitarismo ottimistico dell'Illuminismo, ma anche all'ottimismo dell'etica eroica di Kant. «Ivan non crede in Dio. Ivan ha un'idea sua»³⁷, – dice di lui Dimitrij. «Tu non credi in Dio»³⁸; «Il tuo inquisitore non crede in Dio, ecco qual è l'unico suo segreto!» – dice a Ivan Aleša, al che quello risponde: «E anche se fosse così? Final-

aA

30. *Ivi*, p. 236 [trad. it. cit., p. 375].

31. *Ivi*, p. 234 [trad. it. cit., p. 372].

32. *Ivi*, p. 229 [trad. it. cit., p. 365].

33. *Ivi*, p. 235 [trad. it. cit., p. 374].

34. *Ivi*, p. 230 [trad. it. cit., p. 366].

35. *Ivi*, p. 229 [trad. it. cit., p. 364].

36. *Ivi*, p. 76 [trad. it. cit., p. 139].

37. *Ivi*, t. 15, p. 32 [trad. it. cit., p. 823].

38. *Ivi*, t. 14, p. 239 [trad. it. cit., p. 379].

mente hai indovinato! È proprio così, effettivamente tutto il suo segreto consiste solo in questo»³⁹. Giacché «terribile, intollerabile, tormentosa» non è ogni libertà, ma soltanto la «libertà senza Dio». E soltanto perché l'Inquisitore non crede in Dio, si risolve a «correggere l'opera di Gesù», trasferendo tutto il peso della libertà, tutta la «conoscenza del bene e del male» su «centomila martiri», mentre per i «miliardi» esso sarà sostituito da un'«umile, quieta felicità»⁴⁰. Ma Ivan non vuole andare per la via della morale eteronoma. Egli resta saldamente dalla parte della libertà, della propria autonomia, e preferisce le sofferenze del dovere al comando dell'autorità. Raffigurando il dramma spirituale di Ivan e esaminando la strada che lo conduce alla follia, Dostoevskij sviluppa la dialettica interna del bene autonomo, quell'originario dissidio al suo interno, in forza del quale esso alla fin fine si trasforma nel suo opposto.

I personaggi femminili aiutano Dostoevskij a raffigurare questa dialettica interna del bene con particolare profondità e brillantezza. Come l'indole «infernale» di Grušen'ka corrisponde alla natura sfrenata di Dimitrij, allo stesso modo il carattere orgoglioso di Katja risponde al personaggio di Ivan, chiuso in se stesso. Entrambe le donne hanno in comune il fatto che per lungo tempo ingannano se stesse, «vivono con tormento». A Grušen'ka per cinque anni pare di amare il suo seduttore, mentre in realtà ama soltanto «la [sua] umiliazione», le sue «lacrime di cinque anni»⁴¹, il che, tra l'altro, ella stessa riconosce di tanto in tanto. Un amore autentico, questa volta privo di qualsiasi elemento di amor proprio, l'amore per Mitja divampa quando la delusione per il presunto amante le rivela il vero significato del sentimento che la possedeva. È notevole che il suo amore per Mitja inizi con la compassione, che è quasi il timbro fondamentale del suo sentimento d'amore (l'immediato «amo – compiangio» del popolo). E in generale, proprio come in Mitja, anche la sua essenza morale è determinata dagli immediati sentimenti di compassione, vergogna e devozione. Le cose stanno in modo del tutto diverso per Katerina Ivanovna. Anch'ella per lungo tempo si sbaglia profondamente rispetto all'essenza

39. *Ivi*, p. 238 [trad. it. cit., p. 378].

40. *Ivi*, p. 236 [trad. it. cit., pp. 375-376].

41. *Ivi*, p. 322 [trad. it. cit., p. 506].

del sentimento forte e appassionato che la incatena a Mitja. Ella non ama Mitja, ma «la propria virtù»⁴², come dice Mitja di lei, «il proprio gesto e il proprio dolore», con le parole di Ivan. In Mitja ella ama soltanto l'oggetto del proprio «fiero proposito, portato a compimento, un proposito davvero orgoglioso nel suo genere, e comunque disperato, ma che voi porterete a termine vittoriosamente!». «E la soddisfazione del dovere compiuto sarà il suo pane quotidiano»⁴³. Con straordinaria chiarezza qui Dostoevskij mostra il segreto egocentrismo presente nell'arida morale rigoristica del dovere. Il semplice dovere è troppo astratto, troppo artificioso e premeditato per servire da solida base interiore per l'essere umano. Se il dovere non è permeato di amore, nel suo interno rimane sempre un certo disaccordo, un «tormento», particolarmente pericoloso di fronte a una prova qualsiasi. E infatti al processo l'«amore per dovere» di Katja non resse a una prova inaspettata: le bastò soltanto annusare un pericolo che, per quanto lontano, già minacciava il suo autentico amore, e il senso del dovere immediatamente si trasformò in un altrettanto appassionato sentimento di odio. È caratteristico per Katerina Ivanovna che il suo amore per Mitja cessi nel momento in cui ella sentì che le faceva «pietà»⁴⁴. E al contrario, il suo amore autentico per Ivan si radica prima di tutto nel sentimento di rispetto, cioè in quel sentimento che Kant chiamava specificamente «morale». È proprio questo sentimento, che tinge di sé tutto il suo amore per Ivan, a renderle così insopportabile il minimo sospetto di una colpa anche soltanto ideale di Ivan nell'omicidio del padre. Così, l'essenza morale di Katja corrisponde precisamente al bene, come esso è rappresentato dalla personalità di Ivan. Il bene dell'arido, pesante dovere risulta alla fin fine altrettanto insopportabile per l'essere umano, quanto il terribile dono della libertà d'arbitrio, con cui esso in ultima istanza coincide.

In Ivan questa dialettica si acutizza fino alla più profonda contraddizione. In sostanza si tratta della medesima contraddizione che Schiller espresse nel suo famoso epigramma sull'etica di Kant:

42. *Ivi*, p. 108 [trad. it. cit., p. 187].

43. *Ivi*, p. 173 [trad. it. cit., p. 282].

44. *Ivi*, p. 171 [trad. it. cit., p. 280].

volentieri mi presto per gli amici, ma purtroppo lo faccio con passione e così spesso mi tormento per non essere virtuoso.

Soluzione: non c'è altra via d'uscita, devi cercare di odiarli e fare poi con ribrezzo ciò che il dovere ti comanda⁴⁵.

In effetti Ivan «non [è] mai riuscito a capire come si possa amare il prossimo. Sono proprio le persone vicine che, secondo me, – dice – è impossibile amare; se mai è più facile amare quelle lontane»⁴⁶. «L'amore di Cristo per gli uomini è, nel suo genere, un miracolo impossibile sulla terra»⁴⁷. Ivan è convinto che là dove sembra di incontrarlo, in realtà ha luogo «il tormento del dover mentire», l'amore obbligato dal dovere, una penitenza che ci si impone⁴⁸. Il bene dell'etica autonoma, che si rivela nell'azione eroica compiuta «per dovere», è proprio il bene astratto: esso si realizza «per il rispetto della legge», e non per l'amore del prossimo.

Se il bene autonomo si trasforma alla fin fine nel suo contrario, degenera nel male, questo accade di nuovo in forza della sua stessa astrattezza rigoristica. Questo dovere, che sembra trionfare su ogni essere, si distingue per una certa crudeltà: «Devi, quindi puoi». Tuttavia quanto più l'amore astratto per l'umanità fa retrocedere l'amore per una persona concreta, tanto più l'arroganza si impadronisce del bene e viene meno il limite tra bene e male. Questo si sente già nella teodicea moralistica dell'etica kantiana. Se nella teodicea dell'intellettualismo il male viene negato, essendo concepito come un problema, per quanto irrisolvibile, per la *conoscenza* umana, il moralismo giustifica il male perché vede in esso un problema per la nostra *azione*, un compito posto dalla vita alla nostra libera volontà. Se nel mondo non c'è nulla di «buono all'infuori di una *volontà buona*»⁴⁹, e se la volontà per manifestarsi nell'azione, ha bisogno del male, come di un suo problema, allora il male alla fin fine è «una parte della forza

aA

211

45. F. SCHILLER, *Xenien*, 388-389, in ID., *Sämtliche Werke*, 3 ed., Hanser, München 1962-1965, vol. I, pp. 299-300.

46. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 215 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 344].

47. *Ivi*, p. 216 [trad. it. cit., p. 345].

48. *Ivi*, p. 215 [trad. it. cit., p. 344].

49. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in ID., *Werke*, cit., Bd. V, p. 393 [trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1985, p. 11].

che [...] sempre opera il bene»⁵⁰. Se la storia è la «rivelazione della libertà», essa ha bisogno del male come del materiale che nutre quella stessa libertà. Ivan ha piena coscienza di queste conseguenze che risultano dalla sua concezione del mondo. Il suo diavolo, che è infatti «un'incarnazione» di lui stesso⁵¹, le dichiara con perfetta chiarezza. «No, va' a negare, senza negazione non ci sarebbe critica», e che giornale sarebbe, se non ci fosse la «pagina della critica»?». «Senza di te, – continua il diavolo, – non ci sarebbero avvenimenti di nessun genere, e invece bisogna che ci siano»⁵². È vero, il diavolo incarna soltanto una parte di Ivan, i «più schifosi e più stupidi» dei suoi pensieri⁵³. L'Ivan migliore e intelligente respinge decisamente l'ottimismo della filosofia moralistica della storia. Non è forse per questo che lo tormenta così tanto il demone della «libertà senza Dio», portandolo assai vicino al limite della follia? Questo ci conduce alla questione della colpa metafisica di Ivan nell'omicidio del padre.

L'assassino empirico, Smerdjakov, fino all'ultimo momento è convinto di essere stato soltanto il mero complice di Ivan. «L'assassino siete voi, – dice a Ivan, – il primo colpevole siete voi, io non sono stato che il vostro aiutante, il vostro fedele Ličarda, ho agito in base alle vostre parole»⁵⁴. Se non fosse stato sicuro dell'accordo di Ivan, non si sarebbe mai risolto a uccidere. «Siete colpevole di tutto lo stesso, perché sapevate dell'assassinio e mi avete incaricato di ammazzarlo, e poi ve ne siete andato»⁵⁵. Del resto sul piano psicologico la colpa di Ivan rimane assai dubbia. Che Ivan desiderasse coscientemente e direttamente la morte del padre, non si può discutere, e già si escludono i motivi di interesse che gli attribuisce Smerdjakov. Se tuttavia lo stesso Ivan ammette che «forse sono colpevole anch'io, forse lo desideravo davvero... che mio

50. J. W. GOETHE, *Faust*, cit., p. 47: «Ein Teil von jener Kraft, Die stets das Böse will und stets das Gute schafft» [trad. it. *Faust*, cit., p. 103: «Una parte della forza che vuole sempre il male e opera sempre il bene»].

51. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 72 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 883].

52. *Ivi*, p. 77 [trad. it. cit., p. 889].

53. *Ivi*, p. 72 [trad. it. cit., p. 883].

54. *Ivi*, p. 59 [trad. it. cit., p. 863]. L'espressione «fedele Ličarda» è presa dal romanzo di Bovo d'Antona nella versione russa, popolare a partire dal XVII secolo. Si tratta di Riccardo, servo fedele della regina Bionda, il cui nome è appunto corrotto in Ličarda.

55. *Ivi*, p. 63 [trad. it. cit., p. 868].

padre morisse»⁵⁶, allora bisogna concepire questa colpa in un senso più profondo, metapsicologico. Come il bene razionale di Ivan è più astratto del bene sensibile-naturale di Dimitrij, così la sua colpa ha un carattere più metafisico. Ivan desiderava la morte del padre – qui sta il nocciolo della faccenda – perché egli *stesso* nella sua anima aveva deciso che Fedor Pavlovič era *indegno di vivere*. «Dio ce ne scampi! – esclamò Aleša. – E perché, Dio ce ne scampi? – continuò Ivan, sempre sottovoce e con la faccia contratta dalla cattiveria. – Uno dei due rettili divorerà per forza l'altro, quella è la loro fine»⁵⁷. E alla domanda diretta di Aleša: «è mai possibile che un uomo, guardando gli altri, abbia il diritto di decidere chi di loro è degno di vivere, e chi invece non ne è più degno?»⁵⁸, Ivan risponde con le parole: «chi è che non ha il diritto di desiderare una cosa? [...] quanto ai miei desideri, in questo caso mi riservo piena libertà»⁵⁹. Se un uomo possiede dignità assoluta soltanto come portatore della legge morale astratta, come «essere razionale», allora necessariamente sorge la domanda: chi degli uomini è degno di vivere e chi non è più degno, e la ragione si ascrive il diritto di giudicare e rispondere a questa domanda. Il sentimento di rispetto, così caratteristico proprio del punto di vista del bene autonomo, risulta troppo intellettuale e arido, troppo feroce per poter difendere l'uomo dal «maligno». Esso è troppo astratto e ha troppo bisogno di fondamenti razionali per essere in grado di salvaguardare in ogni circostanza il legame morale tra gli uomini. In particolare, è troppo debole contro la domanda: «Ma che vive a fare un uomo simile?»⁶⁰ – domanda fatale, che, com'è noto, tentò anche Rodion Raskol'nikov nel suo delitto. L'essenza di Ivan, così come l'essenza del bene eroico, consiste proprio nel fatto che egli «non vuol bene a nessuno»⁶¹, come dice di lui Fedor Pavlovič, senza notare che in ciò appunto Ivan è più simile a suo padre. La ferocia del dovere astratto molto spesso coincide molto strettamente con l'illimitata ferocia della vita puramente biologica. E questo è di nuovo evidente con

56. *Ivi*, pp. 66-67 [trad. it. cit., p. 874].

57. *Ivi*, t. 14, p. 129 [trad. it. cit., p. 218].

58. *Ivi*, p. 131 [trad. it. cit., p. 221].

59. *Ivi*, pp. 131-132 [trad. it. cit., pp. 220-221].

60. *Ivi*, p. 63 [trad. it. cit., p. 120]. Si tratta del titolo del capitolo VI del libro II.

61. *Ivi*, p. 159 [trad. it. cit., p. 263].

particolare nettezza nell'atteggiamento di Katerina Ivanovna verso Mitja: «Noi ci siamo odiati per molte ragioni, Katja, – le dice Dimitrij, – ma te lo giuro, te lo giuro, anche odiandoti ti amavo, e tu invece no, non mi amavi!»⁶².

Soltanto l'amore, che non chiede mai fondamenti ed è sempre indirizzato a un oggetto individuale, è in grado di trionfare sulla tentazione dell'orgoglio, di fronte alla seduzione del quale è così impotente la disposizione mentale del dovere e della libertà. Ma l'amore non si può pretendere «per dovere», giacché in generale non è una richiesta della ragione, ma un dono beato, poiché appartiene non tanto al dovere, quanto all'essere, si intende all'essere di grado superiore, che sta sopra il dovere, e non sotto, come la «disposizione» naturale dell'etica kantiana. E questo significa che il bene non basta a se stesso, ma si radica in un principio che lo sovrasta, in Dio. Perciò anche il dovere senza amore, la libertà senza Dio sono costretti a oscillare continuamente tra due possibili vie di degenerazione, che deformano allo stesso modo il volto del bene eroico. Soltanto queste due forme del bene vedeva il Grande Inquisitore. Una di esse è la via dei «padri del deserto e [del]le donne senza peccato» che fanno penitenza nel deserto e mangiano le cavallette⁶³. A questi «orgogliosi» Ivan aveva, in segreto, molta, molta voglia di unirsi, come ci spiffera il suo diavolo. L'altra via è quella dei cosiddetti «umili», dei «centomila martiri» che prendono su di sé tutto il «terribile peso della libertà», ai quali tuttavia, grazie a questo, «tutto è permesso». Per questa via si avviò in effetti Raskol'nikov, e il contrasto tra l'arroganza dell'intenzione e la miseria della realizzazione sottolinea ancora una volta il vuoto interiore e la nullità di tutto il percorso. Smerdjakov, che ha fatto proprio lo stesso «tutto è permesso», vi aggiunge ancora la minuziosa volgarità dell'intenzione. Ma tuttavia in lui, come in uno specchio deformato, Ivan vede realizzata la stessa tentazione che lo tormentava.

È notevole che dopo Kant il pensiero filosofico si sia effettivamente indirizzato secondo entrambe le vie descritte da Dostoevskij: nella persone di entrambi gli avversari dichiarati dell'etica kantiana, Schopenhauer e Nietzsche, il bene au-

aA

62. *Ivi*, t. 15, p. 120 [trad. it. cit., p. 954].

63. *Ivi*, p. 80 [trad. it. cit., p. 894].

tonomo subì entrambi i tipi possibili di degenerazione. In Schopenhauer la volontà buona di Kant si trasforma nel suo diretto opposto: dalla libera attività diretta al dovere, che si manifesta all'esterno in una lotta intensa con l'essere, nel superamento eroico del mondo, essa si trasforma in Schopenhauer in un principio astratto dell'essere metafisico, che pretende dall'uomo l'uscita ascetica dal mondo. La stessa compassione è concepita da Schopenhauer come una negazione dell'essere, come un'immersione nell'astratto, che assorbe tutte le differenze, che non si distingue in nulla dal non essere. La kantiana «mancata accettazione del mondo nel suo essere» si rivolta qui nell'apoteosi del non essere. Poiché la negazione incondizionata di ogni essere individuale caratteristica di Schopenhauer non è altro che l'astrattezza potenziata della legge universale del dovere, che costituisce l'essenza dell'etica arida dell'imperativo categorico. Di fronte al tribunale della ragione ogni essere individuale risulta parimenti indegno della vita.

Da questa stessa problematica si sviluppa la soluzione di Nietzsche che procede secondo una via diversa. La rigida astrattezza della legge universale si potenzia in Nietzsche nell'«amore del remoto»⁶⁴. La via di Zarathustra non conduce nel deserto, ma all'altezza del superuomo, «alto abbastanza per il fulmine»⁶⁵. È vero, questa è la via dell'attività e della libertà, ma è una via così isolata nel suo individualismo, che gli sono stretti non solo i legami della legge universale, ma in generale i nessi di qualsiasi genere, stabiliti da una norma e dalle relazioni umane. L'individualità assolutizzata del superuomo, in cui unicamente si incarna l'«essere razionale» degno di vita, non sopporta più nessun dovere. L'autodissoluzione del dovere soltanto umano riceve nel «tutto è permesso» del superuomo il suo compimento dialettico.

Per entrambe queste vie nel medesimo grado «il dono terribile della libertà» procede verso la sua rovina. Giacché a entrambe manca l'amore, che solo, essendo sempre amore per l'individuale, è in grado di indicare a ciascuno il suo percorso personale e al tempo stesso non isolato; e al quale

64. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in Id., *Werke*, de Gruyter, Berlin 1968, Abt. VI, Bd. 1, p. 75 [trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1968, vol VI, t. I, p. 71].

65. *Ivi*, p. 355 [trad. it. cit., p. 351].

soltanto riesce, dopo aver individualizzato lo stesso dovere, di combinarlo in una cosa sola con l'essere.

IV.

Il grado supremo del bene – il bene come amore – è rappresentato da Dostoevskij nella figura del più giovane dei tre fratelli. «Tutti [...], dovunque andasse, gli volevano bene»⁶⁶ e lo stesso Aleša a sua volta possedeva il dono meraviglioso dell'amore disinteressato per il prossimo, che non conosce nessun dissenso interiore, essendo di nuovo la vita stessa in tutta la sua riflessione incorruttibile dell'immediatezza. Aleša ama «per nulla»⁶⁷, dice di lui Grušen'ka, ma nient'affatto ciecamente. Al contrario, egli penetra assai più profondamente nell'abisso dell'anima umana e giudica più giustamente degli uomini rispetto a coloro che si lasciano guidare dalla passione o dal dovere astratto. «Così giovane e già conosce l'anima umana»⁶⁸, come pensa di lui non soltanto l'ingenua Liza, ma anche tutti coloro che gli stanno intorno: semplici e orgogliosi, tutti si rivolgono a lui nel momento difficile. E lui è sempre premuroso, sempre operoso, dedicandosi sempre tutto alla sua preoccupazione e alla sua azione. La sua attività è instancabile: è sempre quello stesso «calice della vita» traboccante, la medesima originaria «forza della vita dei Karamazov» che Aleša ha ereditato dal padre insieme ai suoi fratelli (solo in una diversa rifrazione). Ma se in Fedor Pavlovič essa era «una forza fatta di fango, brutta, violenta», della quale non si sa neppure «se al di sopra di questa forza aleggi lo Spirito Divino»⁶⁹, in Aleša la medesima forza della vita appare in una forma trasfigurata, ispirata. Dostoevskij ce lo descrive come sempre pieno di una molteplicità di preoccupazioni, occupato in una molteplicità di faccende. Ma anche in questa apparente molteplice attività Aleša resta sempre interiormente composto e tranquillo; persino nei momenti di maggiore tensione della volontà egli continua a meditare. «Ragazzo silenzioso» lo chiama il suo *starec* Zosima. Nel momento della più pesante preoccupazione per il maestro morente e il fratello Dimitrij,

aA

66. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 19 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 54].

67. *Ivi*, p. 320 [trad. it. cit., p. 502].

68. *Ivi*, p. 197 [trad. it. cit., p. 317].

69. *Ivi*, p. 201 [trad. it. cit., p. 323].

si trova nel suo cuore abbastanza posto per «far lega con gli scolari»⁷⁰. Che contrasto con il fratello Ivan, che nel suo amore per il remoto è così isolato che semplicemente non nota i suoi prossimi! Soltanto dopo che Ivan ha preso la grande decisione di confessare di fronte al tribunale la sua colpa nella morte del padre, si ravvivano di nuovo i fili che lo legano ai suoi prossimi, e già del tutto malato, salva, con sua stessa sorpresa, un contadino assiderato, che egli stesso un'ora prima aveva gettato a terra, in un attacco di furia.

In questa virtù, quasi di elargizione, di Aleša balena chiaramente un momento estetico. L'allegria e la gioia sono il suo tono armonico fondamentale. Il mondo è qui di nuovo ammesso nel suo essere, è persino benedetto come creazione divina, il cui senso può essere colto soltanto dall'amore.

Amate tutta la creazione divina, nel suo insieme e in ogni granello di sabbia. – dice lo *starec* Zosima, – Amate ogni foglia, ogni raggio di luce! Amate gli animali, amate le piante, amate tutte le cose! Se amerai tutte le cose, scoprirai in esse il mistero divino. Una volta che lo avrai scoperto, comincerai a conoscerlo sempre meglio, ogni giorno più a fondo. E alla fine amerai tutto l'universo di un amore totale, completo⁷¹.

aA

217

Poiché con tale amore si supera il dissidio tra essere e dover essere e quindi anche tra disposizione e dovere, la figura di Aleša si avvicina moltissimo all'ideale dell'«anima bella», come lo concepivano Schiller e i romantici. E se, secondo Kant, la creazione artistica si distingue dall'azione morale per due caratteristiche, esattamente per la sua individualità di intuizione concreta, così come per la sua «finalità senza scopo», allora la linea di comportamento di Aleša si definisce forse nel modo migliore proprio in queste due categorie. Infatti l'amore non agisce mai secondo una regola generale, ma, al contrario, si applica tanto più strettamente a un concorso di circostanze individuale e irripetibile. Per esso il fine di ogni vita sta in se stessa, che sia la personalità nel suo insieme o soltanto un taglio istantaneo dell'essere personale, la sua infanzia, adolescenza o giovinezza. Il presente qui predomina decisamente sul futuro, poiché «per ogni giorno basta la

70. *Ivi*, p. 160 [trad. it. cit., p. 264].

71. *Ivi*, p. 289 [trad. it. cit., p. 456].

sua pena»⁷², poiché anche nel tempo si preferisce ciò che è più vicino al più lontano, ciò che può e dunque deve essere compiuto soltanto in questo istante irripetibile. La spensieratezza dell'istinto naturale, che nella natura corrotta di un lussurioso come Fedor Pavlovič degenera in uno spensierato «*carpe diem*», qui in Aleša appare in un aspetto trasformato e ispirato. In questo rapporto la benignità della virtù generosa coincide con l'innocenza giocosa di un bambino. E non per caso Aleša sta al centro di quel dramma infantile, affascinante e commovente, che si svolge intorno al letto di Iljuša.

L'amore è il grado supremo del bene già per il fatto che esso non nega affatto il dovere, come non nega neppure i principi naturali (istintivi) della moralità. Al contrario, sia il dovere sia questi ultimi sono da esso «superati» nel senso che sono conservati nel bene perfetto come suoi momenti particolari. «Nelle cose essenziali, – dice Aleša, – se non sarete d'accordo con me, farò ugualmente quello che il dovere mi comanda di fare»⁷³. Non essendo tutto il bene, ma soltanto un momento del bene, il dovere si libera naturalmente della sua limitatezza rigoristica: Aleša si preoccupa poco di evitare la «menzogna» a qualsiasi costo, e questo non soltanto nel caso della «santa menzogna»⁷⁴, come per esempio quando si tratta del piano di fuga di Dimitrij. Basta soltanto ricordare la lettera d'amore di Liza nascosta nella meravigliosa scena del «fidanzamento», che non impedisce alla stessa Liza di dire a Aleša delle parole profondamente vere: «quanto vi stimo, Aleša, perché non mentite mai»⁷⁵. E tuttavia il dovere non diventa per questo meno imperativo e meno esigente, come è raffigurato così bene nel racconto del visitatore misterioso, che «subito, appena [ha] fatto quello che [doveva] fare, [ha] sentito nell'anima [sua] il paradiso»⁷⁶. Perciò lo *starec* Zosima insegna: «Agisci senza mai stancarti. Se la notte, prima di addormentarti, ti viene in mente di non aver fatto una cosa che

72. Matteo 6, 34.

73. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 200 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 322].

74. F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, in Id., *Werke*, cit., Abt. VI, Bd. 3, p. 206 [trad. it. *L'Anticristo*, in Id., *Opere*, cit., vol. VI, t. III, p. 211].

75. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 23 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 810].

76. *Ivi*, p. 283 [trad. it. cit., p. 446].

dovevi fare, alzati subito e falla»⁷⁷. Il dovere continua come prima a dettar legge, ma non esclude più l'amore. Poiché da generale si è fatto dover essere individuale. Quest'ultimo cresce insieme alla personalità, che subito vive quasi in due modalità dell'essere: nel modo della realtà effettiva e nel modo dei compiti ideali posti di fronte a lei da questa realtà. Come la vita reale, cambia anche ininterrottamente il dover essere: diventa più ricco o più povero, più complesso o più semplice, a seconda della vita, che si vive parallelamente a esso, come in uno specchio deformante. Non si ripete mai il medesimo dover essere. Persino il dovere non compiuto un momento dopo diventa già diverso – se non altro perché non è stato adempiuto in tempo, perché si è complicato con un nuovo compito. Se per comprendere il dovere astratto basta l'intelletto logico con il suo schema di legge universale della natura, il dover essere individuale può essere colto soltanto con l'amore. Il bene qui si rivela, dunque, come un'indefessa azione spirituale, spirituale nella misura in cui è pienamente creativo: non ripetendosi mai, crea sia nel suo insieme, sia in ogni sua parte, qualcosa di perfettamente nuovo, ciò che in questo luogo e in questo istante soltanto esso poteva compiere. E quanto meno è ripetibile e sostituibile nel proprio luogo, cioè quanto più individualmente compiuta è l'azione, tanto più essa si avvicina al suo dover essere, e tanto più la stessa attività che la genera ha carattere spirituale e individuale.

Tuttavia tra il dover essere e l'essere resta una frattura nella misura in cui l'uomo è libero di compiere o meno il suo dovere individuale. Assorbendo in sé il tempo con tutta l'irreversibilità dell'istante che perpetuamente si allontana e attraverso questo divenendo concreto, oppure, come oggi è uso dire, «materiale», il dovere resta comunque un modo particolare dell'essere, contrapposto al corso reale della nostra vita effettiva. Per di più, parallelamente al corso della nostra vita effettiva scorre non soltanto la linea del nostro individuale dover essere, ma anche la linea della nostra tentazione o della possibile caduta, che caratterizza altrettanto il nostro io. Anche l'aspetto supremo del bene, l'amore attivo, ha la sua tentazione, come i suoi aspetti precedenti. In che cosa consiste il male che corrisponde a questo grado supre-

77. *Ivi*, p. 291 [trad. it. cit., p. 459].

mo del bene? Questo ci conduce al problema della colpa di Aleša nell'omicidio del padre.

Naturalmente, non si può neppure parlare di una qualsiasi colpa di Aleša sul piano empirico, neppure nel senso della motivazione psicologica del delitto nella mente del criminale, quale ha avuto luogo per esempio da parte di Dimitrij e di Ivan, indipendentemente dal fatto che essi stessi ne fossero coscienti oppure no. Il comportamento tranquillo e amorovente di Aleša nei confronti del padre non poteva in alcun modo inclinare Smerdjakov all'omicidio del suo padrone. La colpa metafisica qui non ha più affatto il suo sostrato empirico. E tuttavia la colpa metafisica dell'omicidio del padre pesa anche su Aleša, e anche lui si è arreso alla seduzione del maligno. La colpa di Aleša, secondo Dostoevskij, consiste nel fatto che nel momento critico si dimenticò del fratello, che aveva allora tanto bisogno del suo aiuto, o semplicemente della sua presenza. Ancora alla vigilia del giorno fatale,

Aleša anelava con tutto il suo essere a ritornare [...] dal suo «grande» morente, ma il bisogno di vedere il fratello Dimitrij l'ebbe vinta su tutto: nella sua mente, di ora in ora aumentava la convinzione che si stesse avvicinando una catastrofe orrenda e inevitabile. [...] «Che il mio benefattore, magari, muoia senza di me, ma almeno non mi dovrò rimproverare per tutta la vita di aver potuto salvare qualcosa e di non averlo fatto, di essere stato indifferente, di essermi affrettato a ritornare a casa mia. E facendo così, agirò secondo la sua alta parola»⁷⁸.

Quando Aleša tornò al monastero, essendosi dimenticato del fratello Dimitrij per effetto dell'angoscia che lo aveva afferrato dopo la conversazione con Ivan (e «parecchie volte nella sua vita si chiese poi con grande meraviglia come avesse potuto dimenticare»⁷⁹), lo *starec* Zosima, già prossimo alla morte, si ricordò di nuovo del fratello maggiore del suo amato figlio spirituale e chiese a Aleša se avesse visto Dimitrij. Alla risposta di Aleša che quel giorno non era riuscito in alcun modo a trovarlo, lo *starec* ingiunge di nuovo a Aleša: «Cerca di trovarlo al più presto possibile, domani va' di nuovo in città e cercalo, lascia tutto e va'. Forse riuscirai

78. *Ivi*, pp. 202-203 [trad. it. cit., p. 326].

79. *Ivi*, p. 241 [trad. it. cit., p. 382].

ancora a evitare qualcosa di terribile»⁸⁰. Perché Aleša non diede seguito all'insistente istruzione del suo *starec*? La ragione sono l'ansia e lo sconforto che afferrarono la sua anima dopo la morte dello *starec*, soprattutto dopo che «il lezzo della putrefazione»⁸¹ fece vacillare la sua salda fede nella giustizia divina. La conversazione del giorno precedente con il fratello Ivan da parte sua poteva soltanto rafforzare «una sensazione indefinibile, ma tormentosa e cattiva»⁸² nel suo animo. Lo spirito dell'amore gioioso e fattivo lo abbandonò del tutto in quel giorno fatale. Al suo posto nell'animo si insinuarono lo sconforto e l'indifferenza – fino al «fastidio del mondo» proprio di Ivan.

Più tardi si ricordò che in quella triste giornata si era completamente dimenticato di suo fratello Dimitrij, per il quale si era tanto preoccupato e affannato il giorno avanti⁸³.

E subito intravide l'immagine di suo fratello Dimitrij, ma fu solo un attimo, e benché si ricordasse confusamente di qualche cosa, di un affare urgente che non poteva essere rimandato neppure di un minuto, di un dovere che aveva, di una tremenda necessità, anche questo ricordo non gli fece nessuna impressione, non arrivò al suo cuore, gli uscì subito dalla mente e svanì. In seguito, però, Aleša si rammentò di quell'istante e continuò a ripensarci per molto tempo⁸⁴.

Così il male, come il bene, ha dei gradi, precisamente corrispondenti ai gradi del bene. Se al grado del bene naturale il male è anch'esso nell'aspetto delle passioni naturali, la lussuria e l'ira, se il pericolo che minaccia il «bene autonomo» è la solitudine, o il peccato di superbia, sotto l'influenza del quale il bene si trasforma nel suo opposto, al grado supremo del bene il male si insinua nell'animo attraverso lo sgomento e la delusione, e un'indifferenza mortale si stabilisce nel cuore invece dell'amore vivace⁸⁵. E così come nell'amore fattivo

80. *Ivi*, p. 258 [trad. it. cit., p. 409].

81. *Ivi*, p. 295 [trad. it. cit., p. 467].

82. *Ivi*, p. 307 [trad. it. cit., p. 485].

83. *Ivi*, p. 306 [trad. it. cit., p. 483].

84. *Ivi*, p. 309 [trad. it. cit., p. 487].

85. [N.d.A.] Secondo Dostoevskij, bisognerebbe distinguere così tre forme principali di peccato: 1) sensibile-vitale (lussuria e ira), 2) spirituale-razionale (orgoglio) e 3) spirituale-volontaristico (sconforto). Non è difficile mostrare che dei sette peccati, che la dogmatica cristiana (cattolica e ortodossa) definisce mortali, gli altri tre peccati non rappresentano

Dostoevskij vedeva la forma più perfetta del bene, lo sconforto era per lui il più grave dei peccati. Lo sconforto porta con sé tutti gli altri peccati – in analogia rovesciata rispetto all'amore, che contiene in sé entrambi i gradi precedenti del bene come suoi momenti. Nello sconforto, che non è altro che la mortificazione dello spirito, il male appare nel suo aspetto autentico come principio di morte e del non essere, mentre nell'ira e nell'orgoglio è ancora dissimulato dall'illusione dell'autoaffermazione del bene. Questa concezione dostoevskiana dello sconforto come madre di tutti i peccati coincide pienamente con l'antica tradizione della chiesa ortodossa. È notevole che a un risultato simile giungesse a suo tempo anche Fichte, quando cercò di liberare l'etica kantiana del dovere dal moralismo e dal formalismo in essa presenti (nel cosiddetto «periodo giovanneo» della sua filosofia, cioè in primo luogo l'*Introduzione alla vita beata*, ma anche già nel *Fondamento della dottrina della scienza* 1794, dove l'«ignavia del cuore» era ritenuta la fonte di ogni peccato)⁸⁶.

Secondo Dostoevskij l'essenza dello sconforto è la mancanza di fede («È possibile che tu sia dalla parte degli uomini di poca fede?»⁸⁷ chiese il padre Paisij a Aleša). Tuttavia non si tratta della mancanza di fede della ragione, ma della mancanza di fede della volontà, la delusione nella forza interiore del bene. Proprio di questo ateismo della volontà sono colpevoli prima di tutto entrambe le espressioni del bene tra le quali

aA

delle forme autonome in linea di principio: la gola (*gura*) è della stessa sostanza della lussuria (*luxuria*) e insieme con la collera o l'ira (*ira*) costituisce la forma sensibile-vitale del peccato; proprio come l'invidia (*invidia*) e l'avarizia (*avaritia*) appartengono alla superbia (*superbia*), giacché come essa significano solitudine e autoaffermazione del cosiddetto *io*; una forma autonoma di peccato costituisce, invece, lo sconforto (*acedia*) che, secondo la dottrina ortodossa, è in particolare il peccato contro lo Spirito Santo. Distinguendo tre aspetti principali del peccato in corrispondenza con i tre gradi del Bene, non vogliamo affatto negare l'unità organica di tutti i peccati, la cui idea ricevette com'è noto la sua espressione scolastica nella dogmatica medievale cattolica con la parola "*saligia*", formata artificialmente dalle lettere iniziali dei sette peccati capitali. Una magistrale restaurazione di questa dottrina, in cui il ricorrere del numero sette ha soltanto più un interesse storico, la fornisce il libretto di L. P. KARSAVIN, *Saligia*, Nauka i škola, Praga 1920. Cfr. un'interessante spiegazione del ricorrere del numero sette nel saggio di F. F. ZELINSKIJ, *Die sieben Sünden*, in «Süddeutsche Monatshefte» del 1912.

86. In tedesco nel testo: «Trägheit des Herzens». Risuona qui il titolo del romanzo di J. WASSERMANN, *Caspar Hauser oder Die Trägheit des Herzens*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1908.

87. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 305 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 482].

oscilla Ivan Karamazov, sulle orme del Grande Inquisitore. Sia il mondo sprezzante degli eremiti, sia l'Inquisitore che si rivolge alla forza meccanica non credono allo stesso modo nella forza interiore del bene stesso, non credono che il bene non basti a se stesso, ma sia radicato nel Principio della Vita Eterna, in Dio. Professando Dio con la ragione, essi lo hanno perso con il cuore. E questo è autentico ateismo, l'ateismo non della speculazione, ma della volontà, che porta tutta l'anima alla solitudine, e di qui alla sostituzione dell'amore fattivo con la superbia. Il bene come amore, invece, vive della fede nella forza del bene. E come soggettivamente l'amore fattivo è legato nel modo più stretto alla fede nella resurrezione come vittoria sulle forze della morte, allo stesso modo anche oggettivamente il bene, che è infatti la lotta instancabile con la morte, non è pensabile senza Dio come vita eterna. Il bene è radicato nel sovra-bene (l'Essere buono) che lo sovrasta, come anche tutta la nostra vita intessuta di contrasti di valore, in cui siamo condannati a «contemplare [...] tutti e due gli abissi»⁸⁸, risulta alla fin fine sprofondata nell'essere che non conosce più né contrapposizioni, né dissidi.

aA

Dio ha preso, – dice Zosima, – le semenze da altri mondi, le ha seminate su questa terra e ha coltivato il Suo giardino; tutto quello che poteva spuntare è spuntato, ma tutto vive ed è vivo unicamente per la sensazione del contatto con questi mondi misteriosi: se dentro di te si indebolisce o si annulla questa sensazione, allora muore in te anche ciò che era stato coltivato. Così diventerai indifferente alla vita e arriverai addirittura a odiarla⁸⁹.

Questo «contatto con altri mondi»⁹⁰, che è un fenomeno costante e fondamentale della nostra vita, diventa talvolta cosciente, soprattutto nel superamento di una grave crisi spirituale, con una forza eccezionale che arriva all'incrollabile evidenza. Così accadde a Aleša in quell'opulenta sera fatale, in cui vinse la sua tentazione, profondamente colpito dalla «cipollina»⁹¹ del vero amore fraterno che – così inaspettatamente per lui – gli offrì Grušen'ka.

223

88. *Ivi*, t. 15, p. 129 [trad. it. cit., p. 968].

89. *Ivi*, t. 14, pp. 290-291 [trad. it. cit., p. 458].

90. *Ivi*, p. 288 [trad. it. cit., p. 455].

91. *Ivi*, p. 310 [trad. it. cit., p. 489].

Scese rapidamente la scala esterna. La sua anima colma di gioia aveva bisogno di libertà, di spazio, di vastità. Sopra di lui, a perdita d'occhio, si spalancò l'immensa volta celeste, piena di quiete stelle scintillanti. [...] Aleša era in piedi e guardava. A un tratto, come se l'avessero falciato, si gettò con la faccia a terra. Non sapeva nemmeno lui perché abbracciasse la terra, non si rendeva conto del perché avesse tanto desiderio di baciarla, di baciarla tutta, ma la baciava, piangendo, singhiozzando, la bagnava delle sue lacrime, e nella sua esaltazione giurava di amarla, di amarla teneramente. «Bagna la terra con le tue lacrime di gioia, e amale, queste tue lacrime...» gli riecheggì nell'anima. [...] Pareva che i fili di tutti quegli innumerevoli mondi divini si fossero ricongiunti insieme nella sua anima, e l'anima era tutta un palpito a quel «contatto con altri mondi». Egli voleva perdonare tutti e tutto, e chiedere perdono, oh, non per sé, ma per tutti e di tutto! «Per me lo chiederanno gli altri», riudì dentro di sé come in un'eco. Di attimo in attimo, sempre più distintamente e quasi tangibilmente, sentiva che gli entrava nell'anima qualcosa di certo e di incrollabile come quella volta celeste. Un'idea pareva si stesse impadronendo del suo spirito e ormai per tutta la vita e per tutta l'eternità [...]. E mai, mai, finché visse, Aleša poté dimenticare quel momento! «Qualcuno in quell'ora visitò l'anima mia», diceva più tardi fermamente convinto⁹².

V.

Se la vita poetica naturale, ancora indifferente alla contrapposizione di valore tra bene e male, è rappresentata nella figura del padre carnale di Aleša, la vita santa *souva-etica*, che supera i limiti della contrapposizione morale, è simboleggiata dalla figura del suo padre spirituale. Seguendo Cristo, lo *starec* Zosima, che non conosce già più il peccato egli stesso, prende su di sé la colpa altrui e la sofferenza altrui, per alleggerire gli uomini del loro pesante fardello. «Molti, quasi tutti, venendo per la prima volta dallo *starec* per un colloquio da solo a solo, entravano spaventati e irrequieti, ma uscivano quasi sempre sereni e contenti, e il volto più cupo si trasformava in un volto felice»⁹³. L'apparente «abuso del sacramento della confessione»⁹⁴, che gli avversari delle innovazioni ecclesiasti-

92. *Ivi*, p. 328 [trad. it. cit., pp. 513-514].

93. *Ivi*, p. 28 [trad. it. cit., p. 68].

94. *Ivi*, p. 82 [trad. it. cit., p. 149].

che ritenevano il principale peccato degli *starcy*, consisteva in nient'altro che nell'assunzione attiva da parte dello *starec*, nella sua anima, del fardello che schiacciava l'anima del penitente. Lo *starec* aiutava colui che si confessava a trovare in se stesso delle forze interiori, per poter, superato lo sconforto, opporsi agli embrioni di morte spirituale attivi nel suo cuore. Dagli *starcy* si recavano non per ricevere l'assoluzione dei peccati, come nella confessione ecclesiastica, ma «con lo scopo di inginocchiarsi davanti a loro per confessare i propri dubbi, i propri peccati, le proprie sofferenze, e avere da loro un consiglio e un insegnamento»⁹⁵. «Qui [...] c'era soltanto amore e misericordia da una parte, e dall'altra pentimento e ansia di risolvere qualche difficile problema spirituale, o di superare qualche difficile momento della propria vita intima»⁹⁶. Di fronte a questa forza dell'amore che tutto perdona impallidiva la stessa opposizione di bene e male.

Se sei pentita, vuol dire che ami, – dice lo *starec* Zosima a una donna, assassina del marito, che si reca da lui – E se ami, appartieni già a Dio... Con l'amore si riscatta tutto, si salva tutto. Se io, che sono un uomo e un peccatore come te, mi sono commosso e ho avuto pietà di te, tanto più ne avrà Dio. L'amore è un tesoro così inestimabile che con esso si può comprare il mondo intero e riscattare non solo i propri peccati, ma anche quelli degli altri⁹⁷.

Con questo, tuttavia, non si intende affatto l'estinzione esteriore dei peccati con le opere buone, come insegna il dogma cattolico dell'infinito tesoro della Chiesa, ma il superamento interiore dei peccati da parte della forza dell'amore che tutto perdona. «Fratelli, non abbiate paura dei peccati degli uomini, amate l'uomo anche col suo peccato, perché questo riflesso dell'amore divino è appunto il culmine dell'amore sulla terra»⁹⁸, – dice lo *starec*.

L'amore umano per Aleša rimaneva ancora una tentazione subita. La seduzione entrò in lui attraverso l'angoscia per il potere della morte e del peccato umano. Contro questa mancanza di fede e questo sconforto c'è soltanto una salvez-

95. *Ivi*, p. 27 [trad. it. cit., p. 67].

96. *Ivi*, pp. 39-40 [trad. it. cit., p. 86].

97. *Ivi*, p. 48 [trad. it. cit., p. 100].

98. *Ivi*, p. 289 [trad. it. cit., p. 455].

za, secondo le parole dello *starec* Zosima: «rendersi responsabili di tutti i peccati umani. È proprio così, amico mio; appena ti sarai reso sinceramente responsabile di tutto e per tutti, vedrai subito che le cose stanno realmente così e che tu sei davvero colpevole di tutto e per tutti»⁹⁹. «Quando gli uomini comprenderanno questo concetto, il regno celeste non sarà più un sogno, ma comincerà realmente»¹⁰⁰. Di qui è particolarmente facile convincersi dell'essenza ultra-opposta di tale Principio, in cui in ultima istanza è radicato lo stesso Bene. Il Regno Celeste è proprio il regno dell'amore perfetto, divino, in cui lo spirito trionfa definitivamente sul meccanismo e la vita sulla morte. In questa vita eterna, che rappresenta l'unica corrente ininterrotta di atti creativi scintillanti di novità, sono assolutamente superati sia la ripetizione del medesimo, sia l'isolamento del singolo essere. In essa non c'è né astratta comunanza, né reciproca esclusione degli esseri l'uno rispetto all'altro. Invece di queste categorie del nostro mondo terreno, nel Regno Celeste raggiunge la sua perfetta pienezza l'individualità di ogni essere, così come di ogni sua parte, che non soltanto non contraddice l'intero, ma al contrario esprime l'intero nel suo modo insostituibile, accessibile soltanto a essa, e grazie a ciò anche l'intero, a sua volta, si arricchisce soltanto come intero, proprio in questo senso di incondizionata penetrazione reciproca di tutti gli esseri, di quel «tutto in tutto» di cui parla Dostoevskij, caratterizzando il Regno dell'amore.

In tal modo, la contrapposizione del bene e del male è superata qui in un duplice senso: non soltanto per il fatto che il male è perfettamente bandito dal Regno di Dio, ma per il fatto che in esso è superato lo stesso bene. Poiché già per il fatto stesso che il bene presume la colpa individuale e la responsabilità personale, esso significa, in confronto con la responsabilità generale di tutti per tutto, un certo isolamento della personalità e quindi anche una diminuzione della vita assoluta. Con ciò stesso si presume per la prima volta la possibilità del male, i cui gradi a noi noti si distinguono tra loro per il livello di questo isolamento: lo scontro, che rappresenta già un certo isolamento passivo della

99. *Ivi*, p. 290 [trad. it. cit., p. 457].

100. *Ivi*, p. 275 [trad. it. cit., p. 434].

personalità, si potenzia nell'orgoglio fino all'attivo autoisolamento del proprio io, crescendo nell'ira e nella lussuria fin quasi alla repulsione fisica. Negli aspetti corrispondenti del bene il medesimo isolamento si manifesta nella forma di un'astratta universalità che cresce corrispondentemente: la necessità individuale del dovere personale, che già nasconde un embrione di astrattezza nella sua separatezza dall'essere reale, diminuisce dapprima fino all'astratta, universale regola del dovere, mentre a livello del bene naturale si perde quasi completamente nel carattere generico-impersonale del sentimento immediato, istintivo.

Avendo realizzato in sé la pienezza dell'amore, con ciò stesso lo *starec* Zosima è iniziato alla vita eterna del Regno Celeste.

La mia vita finisce, lo so e lo sento, ma in questi ultimi giorni rimastimi sento anche che la mia vita terrena si riattacca già a un'altra vita, eterna, sconosciuta, e ormai vicina, e nel presentirla la mia anima palpita di gioia, la mia mente si illumina e il mio cuore piange di felicità¹⁰¹.

aA

In questo santo *starec*, che anche lui fu un peccatore, si incrociano entrambi i piani della vita eterna e umana. Il regno dell'amore, «l'altro mondo» immediatamente traspare in questo mondo terreno di contrapposizioni e dissidio. Così, la tragedia dialettica del bene risulta definita da due limiti: superiore e inferiore. Poiché se lo *starec* Zosima è al di sopra, al di là di tutto il dissidio che costituisce l'azione della tragedia e che perciò egli prevede al suo stesso inizio, così profeticamente nel suo esito fatale (l'inchino a terra verso Dimitrij, con cui ha inizio la tragedia del Bene), Fedor Pavlovič al contrario si trova al di qua dell'azione metafisica come suo semplice oggetto. Come nello *starec* Zosima traluce la vita eterna, così in questo vecchio peccatore si fa strada con irrefrenabile forza spontanea una vita naturale ribelle e insieme indifferente al bene e al male.

Se la vita eterna, in cui il bene è radicato come nel suo fondamento, si trova al di là del bene e del male, questo bisogna intenderlo in un senso del tutto diverso da quello affermato da Nietzsche a proposito del suo superuomo. Il bene insieme alla sua contrapposizione al male non è affatto negato e tanto

227

101. *Ivi*, p. 265 [trad. it. cit., pp. 419-420].

meno annullato dall'idea dell'amore al di sopra del bene e onnibenevolente. Al contrario, essendo superato dal principio che lo sovrasta, si trasforma e si conserva in esso come un suo momento. Non soltanto la natura è amorevolmente benedetta dallo *starec*, ma anche tutta la vita terrena con i suoi obblighi, il suo dovere e le sue sofferenze. Perciò egli ordina a Aleša di andarsene dal monastero, di vivere nel mondo, persino di sposarsi, per cercare «nel dolore la felicità»¹⁰². Se il bene viene da Dio, questo non significa affatto che esso si trovi in dipendenza eteronoma da lui. L'idea fondamentale dell'etica autonoma, attraverso cui Kant fondò l'autonomia del bene e che Ivan Karamazov dichiara con le parole: «confesso umilmente di non avere nessuna attitudine a risolvere simili problemi; la mia è un'intelligenza euclidea, terrestre, come faccio a comprendere le cose che non sono di questo mondo?»¹⁰³, – quest'idea è pienamente accettata dallo *starec* Zosima, benché come momento di una verità più ampia.

Quanto a dimostrare, non si può dimostrare nulla; – dice – convincersi invece è possibile. – E come? In che modo? – Sperimentando l'amore attivo. Sforzatevi di amare il vostro prossimo attivamente e senza stancarvi. Via via che progredirete nell'amore, vi convincerete anche dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima vostra. Se poi, nel vostro amore per il prossimo, arriverete alla completa autorinunzia, allora certamente voi crederete, e nessun dubbio potrà più penetrare nemmeno fugacemente nella vostra anima. È una cosa provata, sicura¹⁰⁴.

Così, la virtù come amore è meno che mai un semplice dono dell'arbitrio divino, dato in premio per la retta fede nel senso, il dono del riconoscimento delle verità stabilite dall'autorità. Al contrario,

l'amore è un maestro, ma bisogna saperlo conquistare, perché lo si conquista difficilmente, lo si paga a caro prezzo, con un lavoro lungo e a lunga scadenza; infatti, bisogna amare non per un attimo solo, casualmente, ma sempre, sino alla fine. Di amare casualmente sono capaci tutti, anche i malvagi¹⁰⁵.

102. *Ivi*, p. 72 [trad. it. cit., p. 133].

103. *Ivi*, p. 214 [trad. it. cit., p. 342].

104. *Ivi*, p. 52 [trad. it. cit., p. 105].

105. *Ivi*, p. 290 [trad. it. cit., pp. 456-457].

Perciò lo *starec* Zosima dice anche che l'eretico, persino l'ateo, che vive nello spirito dell'amore attivo, porta Dio nel suo cuore e lo riconosce segretamente, benché incoscientemente. E un senso profondo ha in Dostoevskij il dettaglio che il peccato di superbia, che seduce Aleša, si sia insinuato nel suo animo attraverso la delusione per la fede ingenua nel miracolo materiale della glorificazione del corpo dello *starec* deceduto. La fede autentica, secondo Dostoevskij, non richiede molti miracoli, essendo soddisfatta dell'unico grande miracolo dell'incarnazione di Dio e della sua resurrezione. In tal modo il radicamento del bene nell'Essere sovrabuono e onnibenevolente non soltanto non annulla, ma al contrario salva la sua autonomia. Così come il sapere è fondato ontologicamente da ciò che viene concepito come una certa diminuzione della coordinazione metafisica di tutto l'esistente, che, come tale, supera di gran lunga i limiti del rapporto puramente conoscitivo¹⁰⁶, allo stesso modo anche il bene trova la sua ultima giustificazione nel Regno ultra-opposto dell'amore, in cui tutti sono colpevoli per tutti.

aA

VI.

Come il bene, al quale sia riuscito di bandire assolutamente il male da se stesso, cessa di essere bene nel suo definitivo trionfo sul male e si riunisce con l'Essere onnibenevolente che lo sovrasta, così allo stesso modo anche il male, che si allontana assolutamente dal bene, cessa di esistere come male. Questa idea di Plotino, che non è mai morta nella tradizione del cristianesimo ortodosso e che nella filosofia dell'idealismo tedesco fu sostenuta nuovamente da Schelling, Dostoevskij la rappresentò nella figura di Smerdjakov¹⁰⁷. Discendente, secondo le parole di Grigorij, «da un figlio del diavolo e da una giusta»¹⁰⁸, egli già per la sua nascita si distingue dai suoi

229

106. [N.d.A.] Cfr. il mio saggio *Novyj opyt logiki*, «Logos», Praga, 1925, I.

107. [N.d.A.] Cfr. *Enn.* I.8, 3 *eidos ti tou meontos* [«una certa forma di non-essere», trad. it. PLOTINO, *Enneadi*, Mondadori, Milano 2002, pp. 218-219]; F. W. SCHELLING, *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in *Id.*, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860, p. 404: «Das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist, ist nicht mehr als Böses» [«il male, se è completamente superato dal bene, non è più neanche come male», trad. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Bompiani, Milano 2007, p. 253].

108. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, pp. 92-93 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 164].

probabili fratelli legittimi. Lo generò non l'amore, neppure la libidine, in cui si manifesta comunque il principio della vita, benché in una forma inferiore, animale. No, egli è il frutto del sacrilegio e della burla che derivano dalla perversità di un intelletto vuoto. Perciò in Smerdjakov manca tutto ciò che è proprio della vita in quanto tale: non ama nessuno, non ha né amici all'esterno, né passioni all'interno. È completamente isolato e non si sente legato con gli altri uomini da nessun legame. Strappato dal suo terreno e senza aver ricevuto una vera educazione, risulta il tipico semianalfabeta, colpito dalla dozzinale saggezza dell'Illuminismo. Non ha una sua personalità, e ripete, con parole altrui, idee altrui che in lui si trasformano in volgarità. Invidiando tutti intorno a sé, odia il suo destino, la sua nascita, il suo popolo: «Sarebbe stato un gran bene, – dice, – se i francesi ci avessero sottomessi: una nazione intelligente ne avrebbe assoggettata una molto stupida e se la sarebbe annessa. Le cose oggi andrebbero diversamente»¹⁰⁹. Naturalmente è un utilitarista purissimo, che non riconosce altri principi che il vantaggio: «Vi dico che sono una vera sciocchezza. Pensateci un po': chi è che parla in rima a questo mondo?»¹¹⁰. Perciò il «tutto è permesso» di Ivan lo trafisse così dritto nel cuore. Ma al contrario di Ivan, di cui egli sembra a tratti il gemello triviale, egli non ha nessun contenuto proprio, non ha nessuna idea. Il suo sogno è andare all'estero per perdere completamente la propria personalità. Non ha nulla di creativo. È troppo codardo persino per compiere egli stesso un delitto. È indiscutibile che sul piano empirico sia stato lui l'unico assassino e non abbia avuto complici, benché senza Dimitrij e Ivan non si sarebbe mai risolto all'omicidio. Ma metafisicamente egli fu un semplice strumento della colpa comune dei suoi fratelli. Poiché il male, come dice giustamente Schelling, «poteva agire solo attraverso il bene (mal adoperato), che era in lui inconsciamente»¹¹¹. Neppure il successo esteriore del delitto può superare la vuotezza e lo sconforto della sua anima morta da tempo. Egli non può non finire suicida, senza es-

109. *Ivi*, p. 205 [trad. it. cit., p. 329].

110. *Ivi*, p. 204 [trad. it. cit., p. 328]. Smerdjakov si riferisce qui ai versi che lui stesso cantava.

111. [N.d.A.] F. W. SCHELLING, *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 404 [trad. it. cit., p. 253].

sersi pacificato col mondo neppure una volta, senza aver mai amato nessuno nella vita, senza uscire neppure una volta dai limiti di se stesso, come un meccanismo morto, che le sue forze motrici hanno abbandonato. In questo senso il male assoluto è autenticamente lo spirito dell'annullamento e del non essere, una «forma di non-essere» secondo la definizione di Plotino. Per esistere, esso deve imitare l'essere, ha bisogno del bene, come del signore che potrebbe servire. Con assoluta precisione perciò Ivan chiama «parassita» il «suo» diavolo nella scena dell'incubo. «*C'est charmant*, "parassita". Sì, è proprio la mia parte. Chi sono sulla terra se non un parassita?»¹¹². Se per Dostoevskij il paradiso è la pienezza dell'amore, la vita eterna, che si spande in sempre nuovi atti creativi, allora l'inferno è, al contrario, l'assenza assoluta dell'amore e, quindi, il non essere e la morte. La famosa profonda definizione dello *starec* Zosima recita:

Padri e maestri, io mi domando: «Che cos'è l'inferno?». Ecco come lo definisco: «La sofferenza di non poter più amare». Nell'infinito dell'essere, non misurabile nel tempo e neppure nello spazio, una sola volta è stata data a una creatura spirituale, con la sua apparizione sulla terra, la possibilità di dire a se stessa: «Io sono e amo». Una volta, un'unica volta le è stato concesso un attimo di amore attivo, di amore *vivo*, e per questo le è stata data la vita terrena, e con essa il tempo e i termini. Ebbene, questa creatura felice ha rifiutato un tale dono inestimabile, non l'ha apprezzato, non ne ha provato gioia, l'ha guardato appena con aria beffarda ed è rimasta insensibile¹¹³.

L'essenza del bene come amore trovò in questa formula la sua espressione classica. In quanto amore per il prossimo, il bene è concreto. Come tutta la vita terrena nel suo insieme, così anche ogni sua porzione ha un suo dover essere individuale che la distingue, che può essere compiuto soltanto in questo irripetibile attimo. Cogli questo attimo con il tuo amore! Con l'amore si supera il tempo stesso, passando all'eternità. Ma se non appare l'amore, allora ti perdi nell'inferno, come quella donna cattiva, di cui si racconta nella storiella miracolosa della «cipollina» che Dio le aveva offerto

112. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 72 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 883].

113. *Ivi*, p. 292 [trad. it. cit., pp. 460-461].

soltanto alcuni istanti perché potesse manifestare amore e uscire dall'inferno. Quanto profondamente differisce questa concreta eternità *sovratemporale* dall'astratta, eterna ripetizione *extratemporale*, in cui Nietzsche cercava il fondamento metafisico per il suo amore del remoto! Com'è noto, la ripetizione eterna doveva essere, secondo l'idea di Nietzsche, «eterna conferma e garanzia» del fatto che dall'uomo era stata raggiunta davvero quell'altezza, in cui «il fulmine lo colpisce e lo spezza»¹¹⁴. Già Simmel mostrava che la dottrina di Nietzsche dell'eterno ritorno era un ulteriore sviluppo del motivo fondamentale dell'etica kantiana: soltanto, se in Kant l'universalità astratta dell'imperativo categorico è pensata quasi come nella dimensione dell'ampiezza, come la possibilità di un'un'infinita ripetizione dell'atto morale nello spazio sociale, in Nietzsche invece essa è pensata quasi come nella dimensione della profondità, come ripetizione infinita del medesimo atto nel tempo, la circolazione del quale genera sempre i medesimi individui¹¹⁵. Una dimostrazione in più del fatto che l'immoralismo di Nietzsche è soltanto la conclusione dialettica del moralismo autonomo o, più precisamente, della moralità dell'arbitrio. Ma prima di Nietzsche già Ivan Karamazov trasse esattamente la medesima conclusione da questo punto di vista. Ivan, come si lascia sfuggire il suo diavolo, è stato spesso sedotto dall'idea che «forse questo ciclo si è già ripetuto infinite volte, sempre uguale, in ogni minimo particolare»¹¹⁶. In Nietzsche, che porta fino alla conclusione logica questa idea di Ivan, tra i suoi pensieri «più schifosi e più stupidi»¹¹⁷, l'idea del doppio è innalzata a principio fondamentale del mondo. Per Dostoevskij, invece, è un'idea diabolica, l'idea della spersonalizzazione e del non essere. Giacché la vita significa prima di tutto irripetibilità e insostituibilità. Perciò nella vita eterna del regno di Dio il tempo non solo è abolito, ma è compiuto, è superato dalla pienezza dell'amore dell'essere che in realtà ha compiuto nel tempo a lui

114. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 355 [trad. it. *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 351].

115. Cfr. G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, in ID., *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995, Bd. 10, pp. 381-408 [trad. it. *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995, pp. 231-259].

116. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 79 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 892].

117. *Ivi*, p. 72 [trad. it. cit., p. 883].

concesso tutta l'interesse del suo dover essere individuale. Lo stesso intervallo di tempo tra passato e futuro è sostituito da questo pieno raggiungimento, da parte dell'essere amante, della pienezza della sua missione ideale. E poiché la morte stessa, che incorona la vita irripetibile e insostituibile, è morte soltanto nella misura in cui non abbiamo potuto illuminare di amore, nella dovuta ampiezza, il periodo di tempo che essa ha misurato per noi, e riempire fino alla fine lo spazio tra il nostro dover essere e il nostro essere, allora di conseguenza anche la stessa morte è benedetta come «sorella morte» e quindi è vinta dall'amore. Di questo parlano le parole del Vangelo, che Dostoevskij pose a epigrafe del suo romanzo: «Se il seme di frumento non finisce sottoterra e non muore, non porta frutto. Se muore, invece, porta molto frutto. Ve l'assicuro»¹¹⁸.

118. Giovanni 12, 24.

Allievo del neokantiano A. I. Vvedenskij, dopo aver terminato l'università a San Pietroburgo, continuò la sua formazione all'estero. La dissertazione *Le leggi del pensiero e le forme della conoscenza* (1906) gli procurò fama e prestigio. Di lì a pochi anni divenne professore all'Università di Pietroburgo, ma dopo la rivoluzione condivise con gran parte dei filosofi russi del tempo la via dell'esilio nel 1922. Visse il resto della sua vita a Praga, dove insegnò alla facoltà russa di giurisprudenza.

Il dualismo della “cosa in sé” e del “soggetto conoscente” gli sembrava una falsità, perché sono conoscibili soltanto gli oggetti dati nell'esperienza e per “cosa in sé” si può intendere soltanto l'inesauribilità dei fenomeni. Le forme della realtà e le leggi del pensiero sono intrecciate sin dall'origine e necessariamente; di qui il nome di “immanentismo assoluto” che Lapšin diede al suo indirizzo filosofico. Secondo il suo punto di vista, nell'esperienza non sono distinguibili le sensazioni, le forme dell'intuizione e le categorie, semplicemente diverse intenzioni della coscienza attualizzano determinati frammenti dell'esperienza focalizzando l'attenzione su di essi. Per Lapšin non poteva quindi esserci una distinzione metodologica tra scienze della natura e scienze dello spirito

e su questa base egli criticò Windelband e il neokantismo del Baden.

In generale Lapšin rivolse la sua riflessione allo stesso tempo alla filosofia russa e a quella occidentale, discutendo e analizzando posizioni di entrambe con lo stesso atteggiamento critico, anche grazie a una cultura non comune, che gli permetteva di spaziare tra autori e epoche diverse. Questo atteggiamento risulta evidente anche nel saggio qui tradotto: la *Leggenda del Grande Inquisitore* viene interpretata sulla falsariga di possibili suggestioni e influenze esercitate dalla cultura europea su Dostoevskij, con una rivendicazione implicita del carattere europeo della cultura russa, che fu propria dell'intera opera di Lapšin.

Come si è formata la leggenda del Grande Inquisitore

I.

Il «Grande Inquisitore» per originalità dell'invenzione e splendore della realizzazione artistica colpisce la nostra immaginazione così che al primo sguardo sembra quasi che quest'opera sia nata nel crogiolo creativo di Dostoevskij del tutto spontaneamente, indipendentemente da influenze letterarie esterne. Tuttavia l'originalità del pensiero filosofico e la maestria della sua incarnazione artistica non saranno affatto diminuiti, ma al contrario guadagneranno ancora di più nella nostra valutazione, dall'indicazione di alcuni paralleli di carattere storico-letterario e filosofico. Naturalmente, il *Grande Inquisitore* nel processo creativo si è formato da elementi letterari e filosofici, che sono stati recepiti da Dostoevskij dall'esterno, principalmente – penso – dalla letteratura occidentale. La maestria di Dostoevskij, come di ogni altro vero artista, consiste in *qualcosa* di inafferrabile, che non soggiace a nessun calcolo, nella combinazione di questi elementi e nella loro rielaborazione creativa. Tuttavia stabilire questi elementi fondamentali con piena attendibilità è straordinariamente difficile. Se troviamo che un certo motivo letterario A' è simile a un motivo entrato nel *Grande Inquisitore* diciamo il motivo A, tale somiglianza, com'è noto, può non essere un indicatore di influenza, ma soltanto un incrocio di indizi, cioè di ciò che in biologia si chiama convergenza. Il rettile ittiosauro, il pesce squalo e il mammifero balena, che si trovano su linee del tutto diverse di sviluppo, rivelano sotto certi aspetti una somiglianza sorprendente nella loro forma. Un caso del genere può darsi anche in letteratura. Così, in questo saggio intendo mostrare alcuni casi di somiglianza tra i motivi di cui è intrecciato il *Grande Inquisitore* e alcuni motivi della letteratura europea occidentale. In questo caso suppongo un'influenza diretta, ma poiché non è possibile dimostrarla rigorosamente, una convergenza non rimane nient'affatto esclusa.

Ho in mente qui tre motivi: 1) la stessa concezione del poema: rappresentare il sommo sacerdote della chiesa cristiana mentre bandisce Cristo stesso; 2) l'idea di vedere nelle tre tentazioni di Cristo il simbolo delle tre tentazioni da cui è stata sedotta la chiesa cattolica e che hanno condotto il

suo capo all'idea mostruosa che la comparsa di Cristo sarebbe non desiderabile e pericolosa per lo stesso cristianesimo; 3) l'idea di contrapporre la costruzione della vita sulla base del libero pensiero scientifico a quella sulla base dell'ubbidienza alla chiesa.

II.

Una volta venuto a sapere della comparsa di Cristo, il Grande Inquisitore ordina di arrestarlo e di portarlo da lui. «Perché sei venuto?»¹ gli chiede, e poi pronuncia di fronte a Cristo il suo discorso infuocato. Cristo invece di rispondere «lo bacia dolcemente sulle vecchie labbra esangui»². L'Inquisitore gli ordina di allontanarsi e Cristo se ne va nel buio della notte. Ecco il contorno generale del soggetto, che è pieno di tale straordinaria ricchezza di fantasia artistica e imbevuto di tali idee filosofiche da agitare l'animo del lettore. Io penso che a questo contorno generale corrisponda un *soggetto dei pellegrini* di origine molto antica. Leggendo poco tempo fa la *Storia dell'inquisizione* di Lea (vol. II, trad. russa, p. 580)³, uscito in inglese nel 1888, cioè dopo la morte di Dostoevskij, ho prestato attenzione a una citazione dai *Carmina Burana*, che mi ha interessato così tanto che mi sono rivolto alla fonte originaria, cioè all'edizione dei manoscritti dei monaci del XIII secolo, uscita per la prima volta nel 1847 e ripubblicata nel 1894. Si tratta di una raccolta di versi dei monaci e di parodie del clero superiore, trovata in un monastero vicino a Monaco. Ecco un esempio di tali versi:

Cardinales, ut praedixi,
Novo jure Crucifixi
Vendunt patrimonium,
Petrus fori, intus Nero,
Intus lupus, foris vero
Sicut agni ovium⁴.

1. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 228 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 363].

2. *Ivi*, p. 239 [trad. it. cit., p. 380].

3. Si riferisce a G. Č. LI, *Istorija ikvizicii v srednie veka*, Brokgauz-Efron, Sankt Peterburg 1911-1912, traduzione dal francese dell'originale: H. CH. LEA, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, Macmillan, New York-London 1888.

4. *Carmina Burana. Lateinische und Deutsche Lieder und Gedichte einer Handschrift des XIII. Jahrhunderts*, Literarische Verein, Stuttgart 1847, p. 18.

In questa raccolta di parodie il XXI paragrafo è un frammento in prosa, che inizia con le seguenti parole:

«Initium Sanctii Evangelii secundum Marcas argenti. In illo tempore dixit Papa Romanis “Si Filius hominis venerit ad sedem Majestatis Nostrae dicite ‘Amice, ad quid venisti?’ et si pulsans perseveraverit nihil dans vobis, ejicite eum in tenebras exteriores”»⁵, vale a dire «All’inizio del santo Vangelo della marca d’argento. A quel tempo il Papa disse ai Romani: “Se il Figlio dell’uomo verrà al trono della nostra Maestà, chiedetegli: ‘Amico, *perché sei venuto?*’ e se continuerà a bussare senza darvi nulla, *gettatelo fuori nel buio*”».

Se il lettore confronterà le parole da me evidenziate con il racconto di Dostoevskij, vedrà che lo schema generale è simile nella parodia monastica cattolica e nella concezione di Dostoevskij. Il papa nella parodia monastica e il Grande Inquisitore in Dostoevskij si rivolgono a Cristo con le medesime parole: «*Perché sei venuto?*» e la scena sia là che qui si chiude con la cacciata di Cristo nel buio della notte. Ecco il testo di Dostoevskij: «[il Grande Inquisitore] va alla porta, l’apre e dice al Prigioniero: “Vattene e non venire più... non venire mai... mai, mai!”. E Lo lascia andare, per le “strade buie della città”. Il Prigioniero si allontana»⁶.

Non ho nessuna prova che Dostoevskij abbia letto i *Carmina Burana* o qualche opera in cui fosse riportato il passo dei *Carmina Burana* da me citato, ma mi pare del tutto inverosimile che Dostoevskij non sapesse dell’esistenza di un simile motivo letterario. Forse a uno storico della letteratura, che si interessi di chiarire questo problema, riuscirà di ristabilire qui *the missing link*, l’anello mancante, ma anche in assenza di tale anello non è possibile vedere una coincidenza casuale nei testi confrontati. I commentatori di Dostoevskij, per esempio Berdjaev (*L’opera di Dostoevskij*) fanno notare giustamente che Dostoevskij qui non ha affatto in mente soltanto il cattolicesimo, che nel *Grande Inquisitore* è data un’opera letteraria, in cui con straordinaria profondità emotiva e penetrazione filosofica sono espresse idee sui destini della cultura cristiana in generale.

5. *Ivi*, p. 22. La citazione non è riportata letteralmente.

6. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat’ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 239 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 380].

III.

Se ci si pone la domanda di quale fenomeno contemporaneo a Dostoevskij nella vita filosofico-religiosa occidentale rappresenti un'analogia con la concezione del Grande Inquisitore di un *cattolicesimo senza cristianesimo* (Congreve sulla religione del positivismo)⁷, tale fenomeno può essere visto nella religione dell'umanità di August Comte. Non ho mai incontrato nella letteratura su Dostoevskij nessuna indicazione del fatto che egli abbia guardato alla dottrina religiosa di Comte e gli fosse noto che Comte, «*le grand pontifex*» del positivismo, sul declino degli anni si fosse rivolto al generale dell'ordine dei gesuiti con la proposta all'Ordine di allearsi con i rappresentanti della religione positiva dell'umanità; per di più, nella lettera al generale dell'Ordine, Comte esprime stupore a proposito del fatto che l'Ordine abbia legato la sua missione al nome di una personalità così insignificante come Gesù e consiglia al generale di cambiare il nome da *gesuiti* a *ignaziani*, in memoria di Ignazio di Loyola, che Comte apprezzava altamente per il suo entusiasmo e le sue capacità organizzative, mentre nel suo Calendario Positivista Cristo non è ricordato affatto. A tutti gli uomini che hanno conservato in sé l'inclinazione alle credenze religioso-ecclesiastiche, non cattolici, egli consiglia di rivolgersi al cattolicesimo: «*Ceux qui croient, qu'ils se fassent catholiques*»⁸. L'accordo tra gesuiti e positivisti non ebbe luogo, ma gli stessi sforzi di avvicinamento ai gesuiti da parte dei positivisti mostrano una volta di più quanto fedelmente Dostoevskij avesse colto la tendenza dei non credenti a usare un cristianesimo senza Cristo. Tuttavia la figura spirituale di August Comte ha poco in comune con il Grande Inquisitore. Comte è un tipico dogmatico, ottimista, apparentemente del tutto privo di *senso del tragico*; il problema del male, posto da Dostoevskij con tanta profondità nel *Grande Inquisitore*, per Comte semplicemente non esiste. Il rapporto con Cristo nel Grande Inquisitore e in Comte è profondamente diverso: Comte apparentemente non attribuiva alla personalità di Cristo alcun significato. Il Grande Inquisitore è profondamente cosciente della grandezza di Cristo.

7. Il riferimento è a Richard Congreve e alla sua interpretazione fortemente religiosa del positivismo di Comte. Ma la definizione del comtismo come «cattolicesimo senza cristianità» è di T. H. Huxley.

8. Cfr. *Notes d'un royaliste*, «Le Figaro», 4 settembre 1901.

Soltanto essa gli sembra in quel momento un ostacolo per la costruzione della società umana su salde basi religioso-morali. L'individualità del Grande Inquisitore presenta nella sua struttura interna una dolorosa divisione e una lotta di principi contrapposti, di cui soffre profondamente; la personalità di Comte, al contrario, è del tutto estranea a simili dubbi: l'*assenza di dubbi*, per esprimersi nella lingua di Dostoevskij, costituiva uno dei tratti spirituali principali di Comte nel periodo in cui si dedicava alla riforma socio-religiosa, cioè grossomodo negli ultimi quindici anni di vita (1842-1857). Ma a Comte è vicina l'idea della necessità di un rigoroso, dispotico *pouvoir spirituel* su «questi piccoli»⁹, Comte è sostenitore di una severa tutela sulle menti e le anime umane; ritiene lo spirito indagatore un'eco nociva dell'epoca rivoluzionaria.

IV.

Rivolgiamoci ora alla seconda domanda che abbiamo posto: «Che cosa indusse Dostoevskij a vedere nelle tre tentazioni di Cristo il simbolo proprio di quelle tre tentazioni da cui è stata sedotta la chiesa cattolica?». È possibile supporre che un simile corso di pensieri sia stato suggerito sia a Dostoevskij, sia a Vladimir Solov'ev, nel quale, come mostra S. I. Gessen nel discorso *Dostoevskij e Solov'ev*, è sviluppata un'idea simile, sotto l'influenza della lettura del libro di David Strauss, *Vita di Gesù*. Questo libro era ben noto nell'originale a Vl. Solov'ev; lo lesse anche Dostoevskij nella traduzione francese (lo prese dalla biblioteca di Petraševskij)¹⁰. Nel libro di Strauss a proposito delle tentazioni di Cristo troviamo i seguenti ragionamenti. Prima di tutto Strauss nota l'analogia delle cifre epiche: il digiuno di 40 giorni di Cristo è simile al digiuno di 40 giorni di Mosè e Elia. La stessa scelta delle tentazioni la trova non riuscita. È vero, la prima è motivata, ma la seconda è del tutto immotivata e la terza è assurda: come è possibile proporre a un devoto israelita di inchinarsi a Satana! È possibile una triplice interpretazione delle tentazioni: 1) esteriore, letterale; 2) interiore, psicologica e 3) storica. Le tentazioni sono la riproduzione simbolica del racconto delle tentazioni a cui il popolo ebraico fu sottoposto nel deserto.

aA

9. Matteo 10, 42.

10. [N.d.A.] Cfr. L. P. GROSSMAN, *Put' Dostoevskogo*, Brokgauz-Efron, Peterburg 1924, p. 83.

L'interpretazione letterale, esteriore, cioè l'ammissione che Satana abbia proprio tentato Cristo e proprio così come è raccontato nel Vangelo, è tanto assurda che non vale la pena neppure di parlarne.

In che cosa potrebbe consistere l'interpretazione psicologica interiore? (cfr. § 54). Cristo, riflettendo sul *messianesimo*, arriva all'idea che l'eccessiva diffusione della fede nei miracoli, l'abuso dei miracoli e l'aspirazione al dominio (*Übertreibung des Wunderglaubens und Herrschsucht*) sia un male¹¹. Le tre tentazioni sono dunque una parabola, un apologo, inventato da Cristo per i Suoi seguaci, il senso del quale consiste in: 1) non compiere miracoli per il proprio vantaggio persino nelle circostanze più eccezionali, 2) non intraprendere mai nessun'impresa nella speranza di un intervento soprannaturale di Dio, 3) non cedere al male in nessuna circostanza. Tuttavia questa interpretazione è assolutamente incoerente. Il fatto è che Cristo non introdusse *mai* se stesso come personaggio in nessuna parabola. L'unico corretto punto di vista è (§ 55) la trattazione del racconto delle tentazioni *come un mito*, che simboleggia un certo *avvenimento storico*. Satana nella religione persiana è una divinità, per gli ebrei è il *tentatore* – *Pellason* – il tentatore di Eva, Giobbe, Abramo. Il deserto è il luogo tradizionale delle tentazioni. Tutto il mito è costruito sull'analogia *tra la tentazione di Cristo* e la tentazione del popolo ebraico (*filius Dei collectivus*) nel deserto. La contrapposizione *delle pietre e del pane* è tradizionale (da noi si dice: «chiese soltanto un pezzo di *pane*... e qualcuno pose una *pietra* nella sua mano protesa»). *Tre* tentazioni sono un numero epico: l'orto del Getsemani, l'abiura di Pietro, le tentazioni di Abramo. I quaranta giorni di tentazioni di Cristo corrispondono ai quarant'anni di peregrinazione degli ebrei nel deserto. La prima tentazione corrisponde al momento della fame nel deserto, la terza corrisponde all'adorazione del serpente di bronzo nel deserto. In conclusione gli angeli portano a Cristo del cibo (come gli angeli portano il cibo a Elia). Questo momento conclusivo corrisponde alla comparsa della *manna* nel deserto, dove errava il popolo di Israele.

Tutto ciò che è stato detto da Strauss finora può essere riassunto nelle parole: il mito delle tentazioni è equivalen-

11. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*, C. F. Osiander, Tübingen 1835, Bd. I, p. 471.

te al destino passato del popolo ebraico, oppure esprimiamo quest'idea con il giudizio:

A è sostituito da B.

Nello stesso Strauss c'è un riferimento al fatto che l'apostolo Paolo nella sua prima lettera ai Corinzi (10, 4-6) mette in guardia i cristiani dalla possibilità di attirare su di sé le prove che gli ebrei sopportarono nel deserto. Ecco il testo:

Ad Corinth., I, 10, 4: Bibebant autem de spiritali consequente eos petra: petra autem erat Christus. Sed non in pluribus eorum beneplacitum est Deo: nam prostrati sunt in deserto. Haec autem in figura facta sunt nostri, ut non simus concupiscentes malorum, sicut et illi concupierunt. Neque idololatrae efficiamini, sicut quidem ex ipsis¹².

Qui appunto sono indicate due possibili tentazioni, che minacciano la chiesa cristiana, come gli antichi ebrei nel deserto: la prima e la terza. Questo può essere espresso in altri giudizi: la tentazione degli ebrei è equivalente alla tentazione dei cristiani,

B è sostituito da C

da cui si ottiene la conclusione non sillogistica, che C sia equivalente di A, o A equivalente di C, cioè che *le tentazioni di Cristo siano il simbolo profetico del destino della chiesa cristiana*, soprattutto, nella leggenda, della chiesa cattolico-romana. Per dirla in breve, ritengo che la conclusione costruita sulla similitudine del destino del cristianesimo con la storia delle tre tentazioni, sia in Solov'ev, sia in Dostoevskij potesse svilupparsi *con la lettura di David Strauss* nel modo da noi descritto. Si intende, questo riguarda soltanto lo schema generale su cui è costruita questa similitudine, non le forme artistiche in cui essa prese forma in Dostoevskij.

V.

Dostoevskij capiva benissimo che la divisione degli uomini in «credenti» e «non credenti» è inadatta all'analisi filosofica dei problemi religiosi. Con straordinaria penetrazione egli

12. «Tutti hanno [...] bevuto la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti alla stessa roccia spirituale che li accompagnava. Quella roccia era il Cristo. Tuttavia la maggior parte di loro non fu gradita a Dio, e morirono nel deserto. Questi fatti sono accaduti molto tempo fa. Essi sono un esempio perché impariamo a non desiderare il male come loro. Quindi non adorate gli idoli come hanno fatto alcuni di loro» (1 Corinzi, 10, 4).

sfuma innumerevoli gradazioni di fede e mancanza di fede. Prima di tutto è notevole che i suoi atei più significativi *non siano* incondizionatamente non credenti. Versilov a volte crede in Cristo, Stavrogin non è del tutto estraneo alla fede, Kirillov accendeva la lampada davanti all'immagine, Ivan Karamazov scriveva, com'è noto, un articolo in cui sviluppava l'idea della compenetrazione reciproca di chiesa e stato, scriveva così che una rivista ecclesiastica gli aveva espresso piena solidarietà, intendendo la sua idea nel senso dell'assorbimento dello stato da parte della chiesa, mentre il suo pensiero segreto era piuttosto il contrario: l'assorbimento della chiesa da parte dello stato. Tuttavia Ivan Fedorovič dice a proposito di questo articolo: «*Non volevo nemmeno scherzare*»¹³, e dice un'indubbia verità. Si può porre il problema se il Grande Inquisitore – creazione del sogno di Ivan Karamazov – sia un ateo freddamente non credente. Penso che una lettura attenta del poema debba convincere ciascuno del contrario. Il Grande Inquisitore venera altamente gli ideali di Cristo; ritiene impossibile fondare il benessere umano sulla scienza, sulla scienza soltanto, e sotto questo aspetto è uno scettico illimitato, ecco perché non può essere un dogmatico della mancanza di fede. Infine, egli non è tranquillo, freddo, indifferente e semplicemente cinico nella sua mancanza di fede, ma essa ha in lui il carattere di una lotta, un tormento, una sofferenza. Se fosse un semplice ingannatore delle masse popolari, prudente, freddo, un ciarlatano astuto e abile, difficilmente Cristo lo avrebbe baciato. Dostoevskij con straordinaria profondità mostra nel personaggio del Grande Inquisitore a che cosa possa condurre in certe circostanze la dottrina che sorse sotto influenza degli scrittori arabi e ebrei ancora nel XII secolo e divenne nota col nome di *dogma della doppia verità*. Questa dottrina, proclamata dal vescovo Simon de Tournai, sosteneva che la verità è duplice, che *ciò che è vero nell'ambito del sapere può essere falso nell'ambito della fede e viceversa*.

Nel corso dei secoli quest'idea ha continuato a vivere, precisandosi sempre di più. Essa trovò espressione in Raymond Sebond nel XV secolo, in Pomponazzi e Montaigne nel XVI,

13. F. M. DOSTOEVSĖSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 65 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 124].

nei gesuiti nel XVII secolo. Nel suo famoso libro *Sull'immortalità dell'anima* Pomponazzi sviluppa l'idea che non solo l'immortalità dell'anima sia indimostrabile dal punto di vista scientifico, ma sia pienamente dimostrabile la sua mortalità. Tuttavia *sul piano della fede* (e non del sapere) bisogna riconoscere che l'anima è immortale, tanto più che questa credenza è *utile* per il popolo dal punto di vista dei *saggi governanti*, che guidano le masse popolari, giacché alla fede nell'immortalità sono legati la paura del castigo dell'al di là per i peccati e la speranza di premi oltremondani per la virtù. Questo medesimo punto di vista *poliziesco* sulla fede in Dio lo professava Napoleone Bonaparte. Nel 1805 scrive all'Accademia delle Scienze: «Mi è arrivata voce che l'accademico Lalande professa pubblicamente l'ateismo. Considerando la pericolosità di tale opinione, se non per l'individuo, almeno per la società, propongo di sollecitare l'accademico Lalande a rinunciare alla professione pubblica di ateismo»¹⁴. Tuttavia da questo ancora non segue che Pomponazzi, Raymond Sebond o Napoleone fossero dogmatici della mancanza di fede. Non solo, persino i dogmatici della mancanza di fede non di rado non si rendono conto di quali motivi guidano il loro comportamento *sullo sfondo della coscienza*, nella regione confusamente cosciente del loro spirito (non posso usare il termine assurdo di “*inconscio*”, ora di moda). Conosciamo non pochi esempi della più bizzarra mescolanza in dosi diverse di fede e mancanza di fede. Leskov racconta come una vecchietta rivoluzionaria, mandando suo figlio a propagandare la rivoluzione e l'ateismo, disse: «Ho benedetto il mio Vanja con Lassalle», cioè con il ritratto di Lassalle al posto dell'icona¹⁵. Paulhan nel libro *Analystes et esprits synthétiques* racconta di un convinto positivista, che mandò a chiamare il prete prima di morire¹⁶. È un fenomeno molto comune. Mi viene in mente il convinto positivista M. M. Kovalevskij, che si confessò e fece la comunione prima di morire. Qui indubbiamente gioca un ruolo *non soltanto la paura* («in quel sonno di

14. Sulla vicenda cfr. F.-A. AULARD, *Napoléon et l'athée Lalande*, in ID., *Études et leçons sur la Révolution française*, 4e serie, Alcan, Paris 1908, pp. 303-316.

15. Si riferisce al racconto N. S. LESKOV, *Administrativnaja gracija (Zahme Dressur... v žandarmskoj aranžirovke)*, in *Sobranie sočinenij v 11 tomach*, t. 9, Chudožestvennaja Literatura, Moskva 1956, pp. 388-396.

16. F. PAULHAN, *Analystes et esprits synthétiques*, Alcan, Paris 1902.

morte quali sogni possano venire»¹⁷), no, qui abbiamo a che fare con lo stupore irrisolto che si consuma in ciascuno di noi di fronte al mistero della morte. Dopo ciò che è stato detto bisogna riconoscere che il dogma della doppia verità non fu soltanto un'astuta trovata per prendere in giro il popolo semplice, benché indubbiamente sia stato continuamente applicato in modo pienamente cosciente, semicosciente o inconsapevole *proprio con questo scopo*.

Dostoevskij capì altresì prima degli altri che l'ateismo militante è una forma alterata di fede religiosa. Egli ha intuito la fede cieca, manifestata dai comunisti atei nella forma più mostruosa di superstizioni selvagge, fantasticherie teosofiche e miracoli di indovini e profeti di futuro. Egli prevede fenomeni come la fede sciocca dell'ateo matricolato Smerdjakov e i dubbi dell'illuminato antico vescovo Tichon a questo proposito. Il vescovo Tichon non possiede una piena fede, non può muovere la montagna e scagliarla nel mare (nei taccuini per i *Demoni*)¹⁸, mentre Smerdjakov dice: «nessuno [...] è capace oggi di spingere le montagne in mare, eccetto forse un uomo o due in tutta la terra, a dir molto (e quelli magari sono nascosti in qualche deserto egiziano a far penitenza [...])»¹⁹. Dostoevskij con sorprendente persuasività mostrava che tanto più rozzo, sciocco e ignorante è il «non credente», tanto più vicino egli risulta a volte, moralmente e psicologicamente, al «credente» rozzo, sciocco e ignorante e, al contrario, tanto più intelligente, nobile e non ignorante è il non credente, tanto più vicino spiritualmente egli risulta a tratti all'analogo uomo intelligente, nobile e istruito; li distingue soltanto un gradino nelle gradazioni della fede e della mancanza di fede (cfr. i taccuini per i *Demoni*). Zasodimskij nel romanzo *Per città e villaggi* descrive molto bene l'incontro di due fanatici: un ateo rivoluzionario e un antico vescovo, i quali in una conversazione mentre prendono il tè (il vescovo lo

17. W. SHAKESPEARE, *Amleto*, atto III, scena I.

18. Cfr. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Besy. Glava "U Tichona". Rukopisnye redakcii*, cit., t. 11, pp. 5-30 [trad. it. *I demoni. I taccuini per "I demoni"*, cit., pp. 761-771].

19. ID., *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 120 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 204].

offre al nichilista) improvvisamente si accorgono della loro vicinanza spirituale²⁰.

VI.

Tutto questo lo scrivo intendendo parlare di Montaigne e della sua possibile influenza su Dostoevskij. Si intende, uso qui il termine *influenza* non nel senso di un qualche prestito di idee da Montaigne, ma soltanto nel senso di un impulso «laterale», che abbiano potuto fornire al corso di pensieri di Dostoevskij le idee e i ragionamenti di Montaigne nel suo famoso capitolo XII del secondo libro degli *Essais*, intitolato *Apologia di Raymond Sebond*. A Montaigne, apparentemente, sono del tutto estranee le lotte spirituali di Dostoevskij, per lo meno non ne vediamo traccia negli *Essais*. In Montaigne si combina bizzarramente il più illimitato e radicale scetticismo con la fede più cieca nei dogmi della religione. «In verità, – scriveva, – [...] porterei facilmente in caso di bisogno una candela a San Michele e un'altra al suo drago, secondo il principio di quella vecchia»²¹. Lo scetticismo assoluto e la fede cieca non soltanto non si escludono psicologicamente, ma *molto spesso si incontrano insieme*. Consideriamo in quali punti coincidono le idee del Grande Inquisitore e i pensieri di Montaigne. Non ho dei dati documentali che mostrino che Dostoevskij abbia letto Montaigne ma, se ci si ricorda che Montaigne era uno degli scrittori preferiti di Puškin (il che era noto a Dostoevskij)²², che lo conosceva e lo cita Turgenev (cfr. *Čelovek v serych očkach*)²³, si può ritenere probabile tale supposizione, tanto più che il nome di Montaigne è strettamente legato a quello di Pascal, che Dostoevskij conosceva e che spesso si riferisce a Montai-

aA

20. P. V. ZASODIMSKIJ [Vologdin], *Po gradam i vesjam. Iz istorii našego vremeni*, A. I. Tranšel', Sankt Peterburg 1885.

21. M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, testo francese a fronte, Milano, Bompiani, 2012, pp. 1462-1463. Si allude qui a un racconto popolare, nel quale una vecchietta accendeva una candela a san Michele e un'altra al drago, nel caso che questi si prendesse una rivincita. Nel testo russo si fa riferimento a san Giorgio.

22. Cfr. B. V. TOMAŠEVSKIJ, *Puškin i francuzskaja literatura*, in *Literaturnoe nasledstvo*, t. 31-32, *Russkaja kul'tura i Francija. kn. II*, Žurn.-gaz. ob"edinenie, Moskva 1937, p. 21; V. I. BUTAKOVA, *Puškin i Monten'*, in *Puškin: Vremennik Puškinskoj komissii*, AN SSSR, Moskva-Leningrad 1937, pp. 203-214.

23. I. S. TURGENEV, *Čelovek v serych očkach. Iz vospominanij 1848 goda*, in Id., *Polnoe sobranie sočinenij i pism v tridcati tomach*, izd. 2-oe, t. 11, Nauka, Moskva 1982, pp. 98-120, in particolare pp. 102-103.

gne, lodando la sua critica implacabile della scienza e della filosofia razionale. Sia Dostoevskij, sia Montaigne utilizzano la stessa immagine dei *costruttori della torre di Babele*, per caratterizzare la debolezza della scienza nel ruolo di unico fondamento della vita umana: «Oh, passeranno ancora secoli di tumulto, secoli di libero pensiero, di scienza e di antropofagia, perché, avendo cominciato a innalzare la loro *torre di Babele* senza di noi, è nell'antropofagia che andranno a finire!»²⁴.

Ma la mente libera getterà l'umanità in tale abisso di disperazione che essa di nuovo desidererà sottomettersi all'autorità della chiesa e riconoscerà che i suoi capi spirituali avevano ragione, poiché ricorderanno fino a quali orrori di schiavitù e turbamento li ha portati la libertà:

La libertà, il libero pensiero e la scienza li porteranno in tali labirinti, e li metteranno davanti a tali prodigi e a tali insolubili misteri, che alcuni di loro, ribelli e violenti, si ammazzeranno da sé, altri, ribelli, ma deboli, si ammazzeranno fra di loro, e gli ultimi rimasti, deboli e infelici, si trascineranno ai nostri piedi e ci grideranno: «Sì, avevate ragione, voi soli possedete il Suo segreto, e noi ritorniamo a voi, salvateci da noi stessi!»²⁵.

247

Montaigne indica che la fede nell'immortalità, senza la quale l'uomo non può vivere, non può essere né confutata, né sostenuta dalle conclusioni della ragione, e che soltanto la cieca fede nella grazia di Dio può darci sostegno negli stessi fondamenti del nostro comportamento morale.

È per punire la nostra superbia e dimostrarci la nostra miseria e incapacità che Dio provocò il disordine e la confusione dell'antica torre di Babele. Tutto quello che intraprendiamo senza il suo aiuto, tutto quello che vediamo senza la lampada della sua grazia, non è che vanità e follia. L'essenza stessa della verità, che è uniforme e costante, quando la fortuna ce ne dà il possesso, la corrompiamo e l'imbastardiamo con la nostra debolezza²⁶.

24. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 235 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 373]. Il corsivo è di Lapšin.

25. *Ibidem* [trad. it. cit., p. 374].

26. M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, trad. it. cit., pp. 1014-1015. Nel testo russo è riportata la citazione in francese.

Montaigne si esprime a proposito del miracolo, del mistero e dell'autorità, di cui parla il Grande Inquisitore, in questo modo:

1) senza alcun turbamento, afferma che tanto più assurdo è il *miracolo*, tanto più serve come pietra di paragone per la nostra fede: «Per i cristiani è un motivo di credere il reputare una cosa incredibile. Essa è tanto più secondo ragione, quanto più è contro l'umana ragione. Se fosse secondo ragione, non sarebbe più un miracolo; e se fosse secondo qualche esempio, non sarebbe più una cosa singolare»²⁷.

2) Il *mistero* Montaigne lo concepisce come qualcosa di sovrarazionale, che si rivela nei sogni, nella follia, nell'estasi, e non attraverso la via normale, razionale, logica.

3) La sottomissione all'*autorità* ecclesiastica la concepisce come incondizionata obbedienza *servile*, come una fede *semplice*, ingenua, che non ragiona su nulla di divino: «Quanto sono più docili e più facili a piegarsi sia alle leggi della religione sia alle leggi politiche gli spiriti semplici e privi di curiosità, che non quegli spiriti vigili e maestri delle cause divine e umane!»²⁸.

Montaigne è troppo intelligente e troppo colto per supporre che questa ingenua «fede da carbonaio» (*Köhlerglau-be*), come quella fede da «contadino bretone» che professava Pasteur, potesse soddisfarlo; tuttavia non si può negare a lui, come anche al Grande Inquisitore di Dostoevskij, una certa dose di sincerità, benché nei ragionamenti di Montaigne manchi del tutto il momento della lotta interiore e della sofferenza che vediamo nel Grande Inquisitore; il suo «*credo quia absurdum*» l'aveva ottenuto evidentemente a basso prezzo e perciò la sua fede è priva di profondità e di penetrazione emotiva.

aA

VII.

Tutta l'Apologia di Raymond Sebond rappresenta un'apologia della fede cieca nel miracolo e nel mistero e un'apologia dell'obbedienza servile all'autorità della chiesa, e al tempo stesso è un atto d'accusa contro la consistenza teoretica e l'importanza pratica della scienza e del sapere umano. Lo

27. *Ivi*, pp. 900-903. Nel testo è riportata la citazione in francese.

28. *Ivi*, pp. 916-917. Nel testo è riportata la citazione in francese.

scetticismo di Montaigne si è diffuso allo stesso modo sugli argomenti che sono avanzati dalla scienza *contro* i dogmi della fede, per esempio contro l'immortalità dell'anima, così come anche contro gli argomenti razionali che sono portati dai filosofi *in difesa* di un certo dogma, per esempio l'immortalità dell'anima. La circostanza decisiva che spinge la nostra volontà proprio da una parte e non dall'altra, sono le considerazioni pratiche. In questo rispetto i ragionamenti di Montaigne sull'immortalità ricordano la famosa scommessa di Pascal a proposito dell'esistenza di Dio: per entrambi i pensatori uno dei piatti della bilancia, che si trovano in equilibrio, si inclina dalla parte di ciò che è vantaggioso, «perché c'è maggior vantaggio a credere ciò che la religione insegna, che a negarlo», dice Pascal²⁹. Sia Montaigne, sia il Grande Inquisitore di Dostoevskij lottano contro il libero pensiero scientifico proprio perché esso non può essere così utile all'umanità quanto la piena obbedienza:

Al posto del Tuo tempio sorgerà un nuovo edificio, una nuova spaventosa *torre di Babele*, nemmeno questa sarà finita, come non fu finita la prima, ma tuttavia avresti potuto evitare questa nuova torre e abbreviare le sofferenze umane di mille anni... perché è da noi che verranno, quando si saranno arrovellati per mille anni con la loro torre!³⁰

aA

249

Che cosa costringe il Grande Inquisitore a preferire la fede ecclesiastica al sapere libero? Soltanto il fatto che *praticamente* l'umanità non può fondare il suo benessere sulla piena libertà spirituale, «nessuna scienza potrà dar loro il pane, finché saranno liberi», «essi non saranno mai capaci di farsi le parti fra di loro! [...] sono deboli, depravati, inetti e ribelli»³¹. La maestria artistica di Dostoevskij nella rappresentazione del Grande Inquisitore, per così dire, supera la forma dei pensieri di Dostoevskij scrittore e risulta

29. In francese nel testo: «car il y a plus de profit à croire ce que la religion enseigne, qu'à le nier». La citazione letterale è da F. STROWSKI, *Histoire du sentiment religieux en France au XVII^e siècle. Pascal et son temps*. III. *Les provinciales et les pensées*, 2^a éd., Plon, Paris 1908, p. 274. Il riferimento è a B. PASCAL, *Pensées*, Brunschvicg, Paris 1897, n. 556. [N.d.A.] Cfr. il mio saggio *Dostoevskij i Paskal'*, in «Naučnye Trudy Russkogo Narodnogo Universiteta», t. I [1928], pp. 55-63.

30. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 230 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 366-367].

31. *Ivi*, p. 231 [trad. it. cit., p. 367].

un'incarnazione artistica straordinariamente brillante di quella agonia (lotta interiore) del cristianesimo, che così profondamente, dopo Dostoevskij, raggiunse soltanto lo spagnolo M. de Unamuno nella sua opera *Agonia del cristianesimo* e soprattutto nel libro *Il sentimento tragico della vita*³². Se il dogma della doppia verità poteva servire nelle mani degli uni come oggetto di esercizi dialettici freddi e astrusi, per altri era un mezzo a buon mercato per coprire la loro mancanza di principi e il loro opportunismo; per altri ancora valeva come mezzo di mistificazione e di sfruttamento di «questi piccoli»; per il Grande Inquisitore diventa l'espressione dell'acuto *sdoppiamento* tormentoso della sua essenza spirituale, uno sdoppiamento la cui tragicità risiede nella sua irrimediabilità.

VIII.

La trattazione della religione e in particolare del cristianesimo come un'illusione utile per le masse, che i più saggi utilizzano come un grandioso inganno utile per queste masse, necessario per la loro stessa felicità, quest'idea del fatto che soltanto i più saggi sapranno che la religione è un vuoto inganno, e assumeranno su di sé la sofferenza che deriva da questo sapere, sono tutte idee che si sono effettivamente dichiarate negli anni Settanta del secolo scorso. Ecco una chiara conferma che si può ricavare dal confronto di alcuni passi del discorso del Grande Inquisitore con degli estratti dalle lettere di Richard Wagner al principe di Baviera, più tardi re Ludwig II. Queste lettere, naturalmente, erano perfettamente ignote a Dostoevskij, poiché furono pubblicate soltanto molto più tardi:

Il Grande Inquisitore:

Noi diremo che ubbidiamo a Te [Cristo] e che regniamo in nome Tuo. Dicendo così li inganneremo di nuovo, perché noi non ci lasceremo più avvicinare da Te. E proprio in questo inganno sarà la nostra sofferenza, giacché saremo costretti a mentire³³.

32. Cfr. M. DE UNAMUNO, *La agonia del Cristianismo*, Renacimiento, Madrid 1924; ID., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Prudencio Pérez de Velasco, Madrid 1912.

33. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 231 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 367].

Tutti saranno felici, milioni e milioni di esseri, meno un centinaio di migliaia, cioè quelli che li guidano. Perché solo noi, noi che conserviamo il segreto, saremo infelici³⁴.

R. Wagner:

La natura avvolge tutti i viventi di illusioni, deve sostenere la società con tali astuzie – esse le conferiscono saldezza... l'illusione patriottica, l'illusione religiosa. L'uomo semplice, cadendo in potere di queste illusioni, può condurre un felice modo di vita. Il grand'uomo eccezionale, vedendo la vita in tutto il suo orrore, senza veli, è prossimo al suicidio. Il principe e il suo nobile ambiente sono protetti da tale tentazione codarda³⁵.

Tuttavia anche qui sarebbe sbagliato vedere nelle idee di Wagner soltanto della ciarlataneria premeditata. Infatti non si deve dimenticare che qualche anno dopo aver scritto la lettera da noi riportata Wagner creò il suo *Parsifal*, che indubbiamente non era per lui soltanto una fiaba poetica, ma includeva in sé un certo senso metafisico, che per lui stesso non era *soltanto illusione*.

aA

IX.

In conclusione bisogna fare ancora due osservazioni:

1) nei modi di ragionare del Grande Inquisitore si sente a volte l'influenza dei teorici del probabilismo morale gesuitico. L'idea della debolezza, della bassezza, della stupidità, della volgarità della natura umana, della necessità di dare corda

34. *Ivi*, p. 236 [trad. it. cit., pp. 375-376].

35. [N.d.A.] Citazione tratta dal libro di Halévy su Nietzsche. [N.d.T.] Il testo di Halévy (D. HALÉVY, *La vie de Frédéric Nietzsche*, Calmann-Lévy, Paris 1928) riporta: «Richard Wagner avait écrit, sur la demande de Louis II, roi de Bavière, un court traité de métaphysique sociale» (p. 62). «Comment la nature obéit-elle leur attachement à la vie? Elle trompe ses créatures. [...] La société, écrit Wagner, doit être entretenue par des artifices semblables. Les illusions assurent sa durée et la tâche de ceux qui commandent aux hommes est de maintenir, de propager ces illusions conservatrices. Le patriotisme est la plus essentielle. [...] Une deuxième illusion est ici nécessaire; c'est l'illusion religieuse dont les dogmes symbolisent l'unité profonde, l'amour universel. Le roi doit l'entretenir parmi ses peuples. L'homme simple, si cette double illusion le pénètre, peut mener une vie heureuse et digne: il est dirigé, il est sauvé. Mais la vie du prince et de ses conseillers est plus grave et dangereuse. Ils propagent les illusions, donc ils les jugent. La vie leur apparaît sans voiles; ils savent combien elle est tragique. "L'homme grand, l'homme exceptionnel, écrit Wagner, se trouve d'une manière presque quotidienne dans ce même état où l'homme ordinaire désespère de vivre et recourt au suicide". Le prince et l'élite qui l'entoure, ses nobles, sont prémunis par leur vaillance contre une tentation si lâche» (pp. 64-65).

alle debolezze delle masse, purché esse rimangano fedeli alla chiesa, naturalmente ha le sue fonti in Dostoevskij nella letteratura dei gesuiti e in ciò che si è scritto su di essa. Il punto centrale dei *Fratelli Karamazov*, la colpevolezza indiretta di Ivan nell'omicidio del padre, ha una certa coincidenza con la tesi che fu discussa da Innocenzo XI nel 1678 e che recitava: «Si può desiderare la morte del proprio padre non in qualità di padre, ma in qualità di possessore di una ricchezza che può essere ereditata». Per la verità, Ivan Karamazov desiderava la morte del padre non per la ricchezza, ma tuttavia questa famosa tesi forse era nota a Dostoevskij e questa circostanza, forse, ebbe un certo ruolo nel processo di formazione della *fabula* del romanzo.

2) È curioso osservare che l'intero *complesso delle immagini* che hanno un ruolo importante nel monologo del Grande Inquisitore, si trova già nelle *Note invernali su impressioni estive*, esattamente nella descrizione dell'impressione che Londra produsse su Dostoevskij nel 1873:

con quali grandiosi quadri, con quali luminosi piani, originali e regolati secondo un'unica misura, si è tratteggiata nei miei ricordi! Tutto lì è così enorme e spiccato nella sua originalità! [...] Ogni risalto, ogni contrasto convivono accanto alla propria antitesi e vanno ostinatamente a braccetto contraddicendosi a vicenda e, a quanto pare, senza affatto escludersi l'un l'altro. [...] E intanto anche lì c'è quella stessa ostinata, sorda e ormai inveterata lotta, la lotta a morte del principio personale di tutto l'Occidente con la necessità di convivere in qualche modo insieme, di formare in qualche modo una comunità e assestarsi in un sol formicaio; magari di convertirsi in un formicaio, pur di assestarsi senza mangiarsi a vicenda – se no, ci si convertirebbe in *antropofagi*! [...] Voi sentite la terribile forza che ha riunito lì tutti quegli innumerevoli uomini venuti da tutto il mondo a comporre un unico gregge; voi avete coscienza di un pensiero gigantesco [...]. Voi cominciate perfino come a temere qualcosa. [...] Non è questo ormai anche in realtà un "unico gregge"? [...] Quello è non so che quadro biblico, qualcosa della *Babilonia*, non so che *profezia dell'Apocalisse* che si va compiendo visibilmente. Voi sentite che occorre molta perenne negazione e resistenza spirituale, per non arrendersi, non assoggettarsi all'impressione, non *inchinarsi al fatto* e non *divinizzare Baal*, cioè non prende-

re l'esistente per il proprio ideale... [...] com'è *orgoglioso* quello spirito potente che ha creato tale colossale scenario³⁶.

Più oltre Dostoevskij descrive le terribili scene da lui viste nell'East End.

In questo passo incontriamo una serie di immagini: *Babilonia, la predizione apocalittica, l'antropofagia, l'inchino a Baal, l'orgoglioso spirito potente*. Questa circostanza ci dà motivo di pensare che forse proprio le impressioni londinesi abbiano condotto Dostoevskij per la prima volta all'idea dell'inconciliabilità degli ideali dello «spirito potente» della cultura laica con gli ideali di Cristo. Ecco perché, forse, la serie delle immagini indicate esplose più tardi nella fantasia creativa di Dostoevskij durante la composizione della leggenda del Grande Inquisitore. A Londra Dostoevskij fu tentato dall'«orgoglioso spirito potente».

36. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Zimnie zametki o letnich vpečatlenijach*, in *Polnoe sobranie sočinenij*, cit., t. 5, Nauka, Leningrad 1973, pp. 68-70 [trad. it. *Note invernali su impressioni estive*, in *Racconti e romanzi brevi*, vol. III, Firenze, Sansoni, 1962, pp. 41-43]. Il corsivo è di Lapšin.

Dopo aver ricevuto un'educazione fortemente religiosa da parte del nonno materno, uno dei fondatori della comunità ebraica di Mosca, ancora ragazzo Frank venne introdotto dal secondo marito della madre nel mondo del populismo socialista e del radicalismo politico. Nel 1894 si iscrisse alla facoltà di diritto, gettandosi a capofitto nella propaganda marxista e nell'attività rivoluzionaria clandestina. Maturò presto una certa insofferenza verso il dogmatismo che gli sembrava proprio dei suoi compagni e prese a occuparsi di economia politica. Bandito da tutte le università del paese per aver steso un manifesto durante le dimostrazioni studentesche del 1899, Frank si recò a Berlino. La monografia *La teoria del valore di Marx e la sua portata* gli procurò un posto da assistente alla facoltà di economia del Politecnico di Mosca, che Frank però rifiutò perché avrebbe dovuto convertirsi all'ortodossia.

Quando prese parte alla famosa antologia *I problemi dell'idealismo*, Frank aveva da poco scoperto Nietzsche e a lui dedicò il suo contributo, criticando l'utilitarismo dell'*intelligencija* a favore dell'«etica dell'amore per il remoto». Politicamente seguì il percorso di Struve e Berdjaev, accostandosi al gruppo dell'«Unione di liberazione» e poi al Partito Costituzional-Democratico, e collaborando con diverse riviste interessa-

te alla «nuova coscienza religiosa», che Frank considerava espressione della crisi del razionalismo e del socialismo. Alla crisi morale dell'*intelligencija* dedicò il suo intervento nell'antologia *Le pietre miliari*, del 1909, intitolato *L'etica del nihilismo*. La fallimentare rivoluzione del 1905-1906 aveva mostrato «il rapido disfacimento delle più forti tradizioni e concetti morali nell'ambito dell'*intelligencija* russa»:

Come poté accadere che i fondamenti morali dell'*intelligencija*, che sembravano così saldi e forti, siano stati scossi così presto e radicalmente? Come spiegare che la pura e leale *intelligencija* russa, formatasi all'insegnamento degli uomini migliori, sia stata capace, anche se per un attimo solo, di scendere fino ai saccheggi e alla sfrenatezza animalesca?¹

Secondo Frank, il problema stava nel «moralismo» dell'*intelligencija*, che tutto sottoponeva al criterio dell'utilità, sacrificando la sua stessa coscienza intellettuale e il suo senso estetico. Nello slancio nichilistico all'assolutizzazione dell'umano, chi ama la verità, la bellezza, Dio, viene considerato un nemico diretto del popolo. E, d'altra parte, la felicità del popolo diviene un ideale a sua volta assoluto e a suo modo religioso. La figura classica dell'intellettuale rivoluzionario russo degli anni Settanta risulta così, per Frank, il «*monaco militante della religione nihilista del benessere materiale*»; nella rivoluzione «un pugno di monaci, estranei al mondo e che disprezzano il mondo, dichiara guerra al mondo per ricolmarlo di benefici con la violenza e soddisfare i bisogni terreni e materiali»². Di fronte al fallimento dell'esperienza rivoluzionaria, l'*intelligencija* aveva allora l'opportunità di rinunciare al moralismo nihilista e «passare a una cultura creativa, costruttiva, all'*umanesimo religioso*»³.

Forte della sua formazione europea, informato dei dibattiti occidentali, appassionato lettore e qualche volta critico dei neokantiani, Frank rivendicò sempre il valore filosofico del pensiero russo senza connotazioni nazionaliste. Se è vero che esiste una differenza tra «la conoscenza puramente razionalistica, che è guidata esclusivamente da criteri logici imperso-

1. S. L. FRANK, *Etika nihilizma. K karakteristike nraustvennogo mirovozzrenija russkoj intelligencii*), in *Vechi*, cit., p. 177 [trad. it. *La svolta Vechi*, cit., p. 170].

2. *Ivi*, p. 204-205 [trad. it. cit., p. 191-192].

3. *Ivi*, p. 210 [trad. it. cit., p. 196].

nali, e la conoscenza mistico-intuitiva che ha coscienza della sua fonte come di una reale forza divina e di se stessa come di una viva comunanza con Dio», e che tradizionalmente il pensiero russo si colloca più nella seconda direzione e quello occidentale nella prima, è ancor più vero che la filosofia in quanto tale non può non essere pensiero razionale:

I filosofi possono essere mistici e razionali [...], empiristi e scettici, ma se sono *filosofi* e vogliono costruire una filosofia, allora tutti ragionano e dimostrano, realizzano la divina arte della dialettica, cioè operano con concetti astratti e si basano su norme logiche⁴.

Nella sua attività teoretica originale, Frank affrontò inizialmente il problema della conoscenza, a cui dedicò la tesi di laurea, discussa a Pietroburgo nel 1915, dal titolo *L'oggetto del sapere. Fondamenti e limiti della conoscenza astratta*. Frank vi sosteneva che a rendere possibile la stessa conoscenza logica e scientifica deve essere il nostro radicamento nell'essere metalogico, inaccessibile alla conoscenza logica, ma esistente per me e in me come un'intuizione. La scienza studia il mondo esterno secondo metodi e forme del tutto corrette e attendibili, ma a sua volta il mondo esterno poggia in ultimo sull'intuizione.

Allo scoppio della rivoluzione bolscevica, Frank reagì con estrema durezza, come mostrò nel saggio per la raccolta *De profundis*. A chi sosteneva che il motivo della brutalità della rivoluzione stava nell'«impreparazione del popolo» che non aveva saputo realizzare i nobili ideali dell'*intelligencija*, Frank rispondeva che «la passione popolare nella sua dirittura, nel suo fiuto per il fondamento attivo-volontaristico dell'idea, non fece che strappare agli slogan dell'*intelligencija* il sottile strato di vago raziocinio e di distinzioni tattiche moralmente inconsistenti»⁵. La responsabilità della rovina andava attribuita, secondo Frank, all'idea socialista, che in Occidente non aveva avuto conseguenze così terribili perché si era in un certo senso «stemperata in un pacifico movimento economico e politico per migliorare le sorti della classe operaia». In Russia invece

4. Id., *O nacionalizme v filosofii*, in Id., *Russkoe mirovozzrenie*, Nauka, Sankt Peterburg 1996, p. 107.

5. Id., *De profundis*, in *Iz glubiny*, cit., p. 255.

il socialismo rivoluzionario che afferma la possibilità di istituire sulla terra la giustizia e la felicità con il mezzo meccanico del rivolgimento politico e della “dittatura” violenta, il socialismo basato sulla teoria del primato degli interessi economici e sulla lotta di classe, che vede nella cupidigia delle classi superiori l’unica fonte di tutti i mali e nella cupidigia, essenzialmente identica, delle classi inferiori una forza sacra che opera il bene e la giustizia, questo socialismo porta in sé la necessità immanente dell’ipocrisia sociale universale, della santificazione di motivi bassamente interessati con il pathos morale della nobiltà d’animo e del disinteresse⁶.

Accanto alle responsabilità del socialismo, Frank era altrettanto implacabile nell’elencare le colpe dei liberali e dei conservatori, che nutrivano «la stessa incomprendimento per i fondamenti spirituali organici della convivenza sociale, lo stesso amore per le misure meccaniche di violenza esteriore e di punizione draconiana, la stessa combinazione di odio per le persone vive con l’idealizzazione romantica delle forme politiche astratte e dei partiti»⁷. Anche la chiesa russa, a cui nel frattempo Frank si era accostato, risultava incapace di una positiva azione sociale.

Dalla riflessione sulla catastrofe russa, Frank elaborò una nuova prospettiva di «umanesimo religioso»: la crisi dell’Europa, non soltanto della Russia, segnava l’esaurimento della spinta progressiva della razionalità e occorreva, secondo lui, recuperare la tradizione di Francesco d’Assisi, Dante, Nicola Cusano, presente anche in Russia in Puškin, Dostoevskij, Solov’ev.

Costretto a emigrare nel 1922, Frank si stabilì dapprima a Berlino, poi a Parigi. Nei dibattiti dell’emigrazione introdusse il concetto di «nuovo medioevo», che divenne molto popolare: l’epoca «organica» sognata dal rinascimento russo era arrivata, ma in modo del tutto diverso da come ci si aspettava, con il trionfo del marxismo in Russia e del fascismo in Europa. A queste forme corrotte di collettivismo, andava contrapposta una forma di teocrazia, il radicamento religioso dell’umanità collettiva. In ciò la Russia, con la sua tradizione filosofico-religiosa, aveva molto da offrire alla riflessione europea. Lo mostrava la stessa complessità del termine russo

6. *Ivi*, p. 258.

7. *Ivi*, p. 262.

pravda, che è da un lato «verità» nel senso della correttezza teoretica, ma è anche correttezza morale, ricerca della santità. In questo senso la verità per i Russi è anche trasformazione della vita.

Nell'ultimo periodo, a partire dalla sua maggiore opera filosofico-religiosa, *L'inattigibile* (1939), Frank si interessò soprattutto del problema del male. Lo ponevano con tragica forza gli eventi spaventosi che stavano travolgendo l'Europa e costrinsero Frank a fuggire anche dalla Francia, per riparare negli ultimi anni a Londra.

La leggenda del Grande Inquisitore

La *Leggenda* di Dostoevskij, intrecciata alla fabula del suo romanzo *I fratelli Karamazov*, appartiene a quelle grandi creazioni simboliche dello spirito, la cui interpretazione, come del resto anche l'interpretazione della stessa realtà, rimane sempre discutibile e in ultima istanza dipende dalla profondità e dall'ampiezza dell'esperienza spirituale del lettore.

Il contenuto della *Leggenda* e il suo significato immediato sono noti. Cristo appare nel suo aspetto terreno nella Siviglia del XVI secolo, nel periodo del dominio dell'Inquisizione spagnola, compie miracoli ed è salutato dal popolo con trepidi timore e giubilo. Il vecchissimo Grande Inquisitore ordina alla guardia di prenderlo sotto gli occhi della folla, abituata alla cieca obbedienza, quindi di notte lo visita in carcere e si rivolge a lui con un discorso stranissimo, nel cui contenuto è racchiuso tutto il significato della leggenda. Questo contenuto consiste nella netta contrapposizione dell'idea di redenzione del Cristo al programma di salvezza concepito dal Grande Inquisitore e corrispondente ai consigli di Satana a Cristo nel deserto; per di più queste proposte sono interpretate non come una tentazione, ma come dei consigli straordinariamente saggi; soltanto essi – come dimostrava l'esperienza di quindici secoli – avrebbero potuto dare all'umanità uno scampo reale, effettivo. Invece di prendere a fondamento la dignità dell'uomo e aspirare alla salvezza attraverso il rifiuto di tutti gli adescamenti esteriori e la coercizione, attraverso la decisione presa liberamente dall'uomo di seguire Cristo, bisogna, consapevoli della debolezza dell'uomo medio e per compassione di questa debolezza, ricorrere ai tre mezzi che proponeva lo spirito terribile e intelligente: riconoscere efficace e convincente la forza del «pane» sulla massa, agire su di essa attraverso «il miracolo, il mistero, l'autorità»⁸, e anche la presa del potere terreno. Soltanto con l'aiuto di questi tre mezzi estremi, trasformando gli uomini in bambini innocenti, obbedienti, li si possono condurre alla felicità e all'unione. Tutta la tragicità della responsabilità volontaria, tutto il peccato della coercizione e dell'inganno devono prenderli su di sé i capi, per il fine ultimo della vera salvezza delle masse.

aA

259

8. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., p. 232 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 370].

La fine della scena raffigura il bacio silenzioso con cui Cristo, dopo aver ascoltato il Grande Inquisitore con addolorata compassione, risponde al suo discorso. Il Grande Inquisitore, turbato, apre la porta della prigione al personaggio miracoloso, ma lo avverte di non tornare mai più. «Quel bacio gli brucia il cuore, ma il vecchio persiste nella sua idea»⁹.

In che cosa consiste il significato di questa *Leggenda*? Sarebbe estremamente superficiale pensare, come spesso si pensa, che qui si tratti di una critica alla Chiesa cattolica. È vero, com'è noto, Dostoevskij verso il cattolicesimo aveva un atteggiamento unilateralmente polemico, e questo suo atteggiamento si trova riflesso nella forma esteriore della *Leggenda*. Ma questa polemica non soltanto non esaurisce il significato della *Leggenda*, non ne sfiora neppure il nucleo. È evidente che la *Leggenda* riguarda un tema spirituale molto più generale. Essa coinvolge, per esempio, anche il socialismo rivoluzionario, che secondo la previsione profetica di Dostoevskij non è compatibile con l'individuo libero e conduce ineluttabilmente al dispotismo totalitario e persino alla schiavitù generale (cfr. il programma di Šigalev nei *Demoni*). La critica contenuta nella leggenda è diretta in generale contro i fini di quella utopia che più volte è stata formulata nella storia dell'umanità (da Platone a Renan), vale a dire contro l'intenzione di trasferire la responsabilità per i destini della società nelle mani di uno strato di saggi prescelti e raggiungere la felicità dell'umanità attraverso il potere dispotico sulla massa irresponsabile, educata nell'obbedienza servile.

Ma anche tutte le considerazioni filosofico-politiche trascurano il significato più profondo della *Leggenda*. Questo significato è posto nell'ambito puramente *spirituale*, ci disvela una problematica eterna dello spirito umano.

Innanzitutto, è importante capire che, benché l'autore sia chiaramente d'accordo con *una* delle due opinioni che si contrappongono e lottano l'una contro l'altra, si tratta non di una polemica superficiale, ma della scoperta di un'*antinomia* interna. In generale il pensiero di Dostoevskij è dialettico. Egli conosce e vive le grandi, eterne contraddizioni della vita; sa che il cuore umano è ampio e comprensivo; sa anche che ciò che in ultima istanza appare come tentazione ed errore,

9. *Ivi*, p. 239 [trad. it. cit., p. 380].

deriva dagli stessi profondi bisogni della natura umana, e quindi in un certo senso e in una certa forma contiene in sé una qualche verità, benché relativa. Gli errori o il male, che egli stesso non abbia provato, non interessano Dostoevskij. La sua lotta è sempre una lotta tragica con se stesso. Questo è vero anche in riferimento alla seduzione contenuta nella tesi del Grande Inquisitore. Di ciò è già testimone il fatto che la *Leggenda* è concepita e raccontata da Ivan Karamazov, il personaggio in cui più chiaramente si riflettono le negazioni e i dubbi attraverso cui passò lo stesso Dostoevskij.

Il rimprovero principale, che l'Inquisitore muove a Cristo per volontà di Dostoevskij, consiste nel fatto che Cristo, sulla via della sua salvezza, non solo non libera l'uomo dalla problematica della vita, dal fardello di prendere liberamente delle decisioni, ma, facendo i conti con la dignità dell'uomo, carica sulle sue spalle un fardello senza precedenti. Invece, come ritiene il Grande Inquisitore, la vera salvezza dell'uomo consisterebbe proprio nella sua liberazione dalla problematica della vita, poiché proprio questa problematica è la maledizione che pesa sul genere umano come risultato del peccato originale. Nonostante il principio ribelle che con ciò stesso fu posto nel cuore umano, il sogno segreto dell'uomo resta la liberazione dalla problematica della vita, il ritorno allo stato paradisiaco di innocenza e ingenuità infantile.

In tal modo, l'idea fondamentale che definisce la concezione e il programma del Grande Inquisitore è l'idea del *paradiso terrestre*. La salvezza significa per lui la liberazione dell'uomo da qualsiasi tragicità, dalla lotta e dalla discordia intestina, dai dubbi e dai tormenti della coscienza, cioè la realizzazione e la perpetuazione della coscienza infantile ingenua, semplice, che si trova al di là del bene e del male. Il sogno del paradiso in terra, che rappresenta quasi una *restitutio in integrum*, il ristabilimento dell'originaria vita paradisiaca assolutamente armonica, in cui le conseguenze del peccato originale semplicemente sono annullate e abolite, forma – secondo la personale esperienza di Dostoevskij – il sogno più profondo, recondito del cuore umano. Questa inclinazione Dostoevskij la esprime più di una volta, e non soltanto nella *Leggenda del Grande Inquisitore*. Nell'*Adolescente*, per esempio, l'eroe principale del romanzo, Versilov, prevede la condizione finale dell'umanità morente: dopo aver perso la fede in Dio e l'idea dell'immortalità, l'umanità è afferrata

da un senso di disperazione, abbandono e presentimento della prossima fine, e di qui vengono la bontà e la dolcezza; il terrore e la pietà l'uno per l'altro uniscono gli uomini e con ciò stesso li condannano verso la fine a una felicità tristemente pacifica, come bambini poveri, ma tuttavia beati (una piena analogia con il quadro, più tardi sviluppato da Nietzsche nello *Zarathustra*, degli «uomini superiori»¹⁰, ma senza il disprezzo per gli uomini caratteristico di Nietzsche). Con grandissimo entusiasmo, come se si trattasse del compimento dell'ultima brama, del sogno del paradiso terrestre, della beatitudine dell'innocenza infantile e dell'ignoranza fanciullesca, Dostoevskij parla di due «autentici» sogni: del sogno di Stavrogin (nei *Demoni*) e soprattutto nel racconto *Il sogno di un uomo ridicolo*, una delle creazioni più profonde di Dostoevskij. A questo stesso tema si riferisce anche, come un contrappunto negativo, un altro sogno, quello di Raskol'nikov, della strana malattia spirituale che colpisce gli uomini, per cui gli uomini, ciascuno ossessionato dalla sua particolare fede nel bene e nel male, si distruggono l'un l'altro in terribili guerre religiose, in un'anarchia universale, quasi un quadro di inferno sulla Terra, direttamente contrapposto al sogno del paradiso terrestre.

In tutte queste descrizioni del paradiso terrestre è presente un tratto comune: lo stato ideale si raggiunge a prezzo del rifiuto dell'ansia creativa dello spirito. Dostoevskij non ci nasconde che il raggiungimento di questa condizione paradisiaca richiede una cosciente autolimitazione dello spirito, il deciso riconoscimento dell'insufficienza e immaturità dell'uomo. «L'animo umano è immenso, fin troppo, io lo rimpicciolirei»¹¹, si dice nei *Fratelli Karamazov* considerando la terribile natura divino-demoniaca della bellezza erotica. La vera beatitudine risiede soltanto nel ritorno all'innocenza infantile, ma per l'uomo spiritualmente maturo questo significa il rifiuto della dignità spirituale. Essa richiede il ritorno allo stato originario; è un movimento *reazionario* nel senso profondo, spirituale di questo termine. L'uomo in qualche modo si è perduto; deve tornare al punto di partenza, dove

10. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, cit., pp. 353-354 [trad. it. *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 349-350].

11. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., p. 100 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 175].

conosceva la beatitudine, poiché non era fornito di spirito o di aspirazione creativa.

In tal modo, lo spirito contrappone la quiete alla beatitudine, poiché lo spirito è ansia e tormento, il principio eversivo che rende la vita umana problematica, che la trasforma nella tragedia che porta con sé i tormenti della responsabilità libera e dell'interiore assunzione di decisioni. Una tentazione di forza enorme, quasi irresistibile è posta nel pensiero se questa agitazione tormentosa non sia un errore di cui l'uomo possa semplicemente liberarsi come di un peso non necessario e pernicioso. Forse che lo stato opposto di beatitudine e di quiete ingenua, non spirituale, non forma l'unico e definitivo scopo dell'uomo, a cui lo trascinano il suo istinto innato naturalmente animalesco e la nostalgia religiosa del suo cuore? I sogni del paradiso terrestre sono un'evidente testimonianza del fatto che lo stesso Dostoevskij provava acutamente la seduzione di questa idea e lo ammise con il coraggio spirituale che gli era proprio.

Al tempo stesso, tuttavia, egli riconosce, con una forza enorme, che forse non c'era ancora mai stata, la potenza contrapposta a questa seduzione quasi insormontabile. Nel cuore umano c'è una forza oscura, irraggiungibile, ancora più potente dell'aspirazione alla quieta beatitudine. È la coscienza della propria *libertà*, nel senso dell'irrazionalità interiore e dell'ansia creativa. Proprio essa forma la natura più profonda dell'uomo. Questa potenza pura, indeterminata, questo principio incompiuto, onnipotente, nello spirito umano, questa capacità di porre a se stessi dei fini e determinare a propria discrezione la direzione della propria vita, forse che questa proprietà irraggiungibile, irrazionale, non è il più alto, l'unico patrimonio dell'uomo, al quale egli semplicemente non può rinunciare, senza compiere un atto di suicidio, perché essa coincide con la sua essenza in quanto uomo? L'uomo non tende né alla felicità, né alla quiete. In ultima istanza egli tende soltanto alla possibilità di vivere veramente come *uomo*, cioè realizzare se stesso a propria discrezione, in tutta l'irrazionalità e insensatezza della sua natura. Questa ribellione incondizionata contro tutto ciò che è normativo e razionale nella vita, in nome della dignità e dell'insostituibilità del principio anarchico, Dostoevskij la proclama con le parole dell'uomo tetro, inferocito, eroe delle *Memorie dal sottosuolo*. Supponiamo, dice, che sia stata raggiunta l'ultima perfezione

dell'armonia, dell'assennatezza e della giustizia nell'ordinamento di vita degli uomini. Forse non comparirà allora uno spudorato bislacco che dirà: «Ebbene [...], non daremo un calcio una volta per sempre a tutta questa razionalità, al solo scopo di mandare al diavolo questi logaritmi e di vivere di nuovo secondo la nostra propria stupida volontà?»¹². In ciò questo sfrontato troverà indubbiamente dei seguaci. Poiché il bene più alto a cui tende l'uomo, la stessa «utilità molto utile»¹³, che è omessa da tutti gli uomini avveduti nei loro calcoli di utilità, consiste nel fatto che egli può in ogni istante avere coscienza di sé come *uomo* autentico, e non un fortepiano a tastiera su cui suona qualcun altro.

Dal punto di vista di questo bisogno innato di illimitata libertà interiore, la tendenza alla beatitudine ingenua, come alla quiete assoluta dell'equilibrio spirituale, non è nient'altro che l'espressione dell'apatia, dell'inclinazione verso la morte spirituale. È vero, nel discorso del Grande Inquisitore si dice che gli uomini sono ribelli nati, ma ribelli deboli, codardi, servili. Più di tutto li spaventa il fardello della loro propria responsabilità; sono animali da branco, a cui dà soddisfazione soltanto l'imitazione, la monotonia di un pensiero attribuito a tutti. (In un altro passo Dostoevskij dice quasi che la *paura di fronte alla propria opinione*, diffusa tra gli uomini, è la più diabolica deformazione dello spirito umano)¹⁴.

Il vero significato della *Leggenda del Grande Inquisitore* si conosce soltanto alla luce di questa grande antinomia tra la beatitudine ingenuamente infantile e la spiritualità libera. Prima di tutto, la rappresentazione del paradiso terrestre si arricchisce qui di un tratto importante. Dostoevskij arriva alla conclusione che l'ideale del paradiso terrestre, come di uno stato onnicomprensivo, a cui sono partecipi tutti gli uomini, in generale è irrealizzabile. Poiché a questo ideale bisogna *guidare* l'uomo, come a ogni ideale. Ma chi guida deve porsi

aA

12. ID., *Zapiski iz podpol'ja*, cit., t. 5, p. 113 [trad. it. *Memorie dal sottosuolo*, cit., p. 110].

13. L'espressione è di N. G. Černyševskij, che nel famosissimo saggio *Il principio antropologico in filosofia*, aveva scritto: «Il bene è per così dire il grado supremo di utilità, un'utilità molto utile» (N. G. ČERNYŠEVSKIJ, *Antropologičeskij princip v filosofii*, in ID., *Sočinenija v dvuch tomach*, t. 2, Mysl', Moskva 1987, p. 223).

14. Probabile riferimento a F. M. DOSTOEVSKIJ, *Prestuplenie i nakazanie*, cit., t. 6, p. 356 [trad. it. *Delitto e castigo*, cit., p. 519].

questo fine liberamente, per una propria decisione interiore; in tal modo egli deve conservare per sé e sviluppare in se stesso una spiritualità libera, direttamente opposta alla beatitudine ingenua. Così l'umanità si divide in una minoranza di capi – uomini liberi, che scelgono il bene o il male per convinzione interiore, – e una schiacciante maggioranza che forma il gregge obbediente di schiavi felici. Perché la massa dell'umanità raggiunga questo stato paradisiaco sulla terra, la minoranza scelta dei capi deve prendere su di sé la tragicità dello spirito in tutta la sua gravità. L'umanità soltanto allora può assaporare la beatitudine dell'ingenuità infantile, quando essa sia stata educata nello spirito dell'obbedienza cieca a un potere non limitato da nulla.

La sorte dell'uomo caduto – la tragedia della conoscenza del bene e del male, la necessità di portare la responsabilità del proprio destino – è così, essenzialmente, immutabile. L'unica cosa che si può fare è preservare la *maggioranza*, cioè l'uomo medio, da questa tragedia, a spese della minoranza, costretta a imporre a se stessa questo fardello. Per di più, a questo scopo la minoranza che guida dovrebbe, oltre al fardello di assumere decisioni autonome, prendere volontariamente su di sé anche il peccato dell'inganno e della coercizione degli altri. Poiché lo scopo, cioè il paradiso terrestre per tutta l'umanità, è raggiungibile soltanto grazie alla coercizione e all'inganno, e il presupposto di questo è il disprezzo per la personalità della maggior parte degli uomini.

Così si rivela la tragica dialettica di ogni aspirazione alla beatitudine ingenua. Lo stato di innocenza infantile, non sfiorata dallo spirito, al di là del bene e del male, per la sua sostanza presume una grandissima tensione della spiritualità autocratica, sconfinante nella disumanità, presuppone l'assunzione su di sé del *peccato*, il mettersi sul cammino che ci propone «lo spirito intelligente e terribile, lo spirito dell'autodistruzione e del non essere»¹⁵. La sostanza più profonda di questo peccato consiste nel *disprezzo per l'essere umano*: poiché la compassione per i bisogni dell'umanità e la versione da qui derivabile della sua salvezza, della liberazione dell'uomo dal fardello dell'assunzione di decisioni libere si fonda sulla convinzione che questo fardello è al di sopra della sua forza,

15. Id., *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 229 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 365].

che l'essere umano è un essere debole, irragionevole e bisognoso di quiete e di tutela. In altre parole, la persecuzione dello scopo della beata ignoranza per la maggior parte degli uomini richiede l'annullamento dell'uomo come immagine e somiglianza di Dio, richiede per così dire l'uccisione del suo spirito.

Ma come stanno le cose con il secondo anello dell'antinomia, la libertà anarchico-irrazionale, che è in un certo senso il tratto principale dell'uomo come essere ispirato? Una vera antinomia non può mai essere risolta attraverso la negazione incondizionata della presenza di un anello e il riconoscimento della legittimità dell'altro. Dostoevskij è lontano dall'affermare incondizionatamente il valore della libertà anarchicamente inquieta. Egli ne analizzò la dialettica fino all'estrema profondità. Una serie di personaggi tragici dei suoi libri (Raskol'nikov, Stavrogin e Kirillov, ma anche Ivan Karamazov) è concepita per testimoniare questa dialettica. Il nudo concetto della libertà, privo di contenuto, si trasforma inevitabilmente nella coscienza di sé come superuomo, nella convinzione che all'audace tutto è permesso, che questi non trova ostacoli in nulla (Dostoevskij lo definisce col concetto di «Uomo-dio», in contrapposizione al «Dio-uomo», Cristo). La dialettica di una simile concezione della libertà nel superuomo consiste, tuttavia, nel fatto che l'illimitatezza spirituale assoluta, che sembrerebbe promettere all'uomo una ricchezza inesauribile, in realtà lo priva di ogni base interiore, svuota e dissolve la sua essenza. Dalla pura, informe potenzialità non c'è via di uscita, non c'è passaggio all'assunzione positiva di decisioni. L'arbitrio assoluto è pari per l'uomo alla debolezza assoluta, giacché esso gli toglie una base solida sotto i piedi. Come principio assoluto la libertà elementare di per sé risulta un potenziale demoniaco di non essere e di autodistruzione.

Un accenno all'uscita da questo dilemma si trova nelle parole del Grande Inquisitore rivolte a Cristo: «Tu volesti il libero amore dell'uomo, volesti che Ti seguisse liberamente, incantato e conquistato da Te»¹⁶. La libertà, e propriamente la libertà elementare della pura spiritualità, la capacità di superare i limiti della propria personalità, è il presupposto

16. *Ivi*, p. 232 [trad. it. cit., p. 369].

imprescindibile della vita spirituale e creativa, poiché essa è l'unico stato, non sostituibile da nessun altro, in cui Dio tocca il cuore umano, e l'uomo entra in contatto con Dio. È a questa estrema profondità dell'uomo che anche Dio si rivolge. Ma la libertà diventa feconda e porta dalla potenzialità all'attualità positiva soltanto quando l'uomo è infiammato dall'*amore*, cioè dall'immediato amore per Dio, come per il principio assolutamente solido, la cui bellezza «incanta e conquista» l'essere umano. L'amore liberamente scelto, la «conquista e fascinazione» interiore: ecco la sintesi che supera la contraddizione tra la costrizione dall'esterno e la libertà illimitata, ciò che Hegel chiama «*aufgehoben*». Con ciò stesso si supera anche l'antinomia degli ideali di infantile, ingenua beatitudine e di spiritualità libera. Non sono in grado di superare la maledizione che pesa sull'uomo dai tempi del peccato originale, dopo che egli aveva assaggiato il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, né la folle beatitudine dell'ingenuità, né la libera agitazione dello spirito, chiuso vacuamente in se stesso. Al contrario: *di per sé sia l'una, sia l'altra* sono demoniache. Poiché ovunque l'uomo cerchi la suprema perfezione *in se stesso*, separandosi da Dio – che sia per l'ingenuità infantile e la beatitudine, o per la superumanità, l'umano-divinità – ovunque l'uomo si arrende alla tentazione, si mette su una strada ingannevole, che lo conduce alla rovina.

Non esiste una strada larga, facile, verso il paradiso terrestre, in cui si possa raggiungere la beatitudine immediatamente, senza fatica. L'uomo non può sfuggire la fatica e l'ansia della lotta spirituale, poiché in questo consiste anche la dignità e la somiglianza umana con Dio. Questa stessa lotta – che nella sua forma chiusa, isolata, non dà altro che un'ansia sterile, divorante e annichilente l'uomo stesso – diventa creativa non appena la trasformi l'amore volontario per Dio, che fornisce all'uomo una base salda. La strada vera non è la negazione della presenza del bene e del male, come se fosse un fardello inutile, immaginario. Ma questa strada, e non una ribellione cupamente superba contro la presenza del bene e del male, è il superamento della loro trascendenza, quando il bene e il male governano l'uomo come forze estranee, attraverso la costrizione, gli ordini e i divieti. Il superamento della trascendenza, con il quale contemporaneamente si ottengono sia la libertà, sia la beatitudine, si radica

nell'*amore*, e propriamente nell'amore per il Dio-uomo, nella «libera sottomissione» alla Sua bellezza. Il Dio-uomo – cioè al tempo stesso sia Dio, sia uomo – combina il trascendente con l'immanente, trae l'uomo dal suo isolamento e dalla condizione di abbandono da parte di Dio, senza nessuna costrizione, senza negare la natura libera, creativa dell'uomo. Qui, nella sua spiritualità libera, creativa, non limitata e non legata da nulla da parte del potere, avviene il *trascende te ipsum* agostiniano, l'autodeterminazione salvifica dell'uomo, che lo porta alla libertà e beatitudine vera, positiva.

A questa strada vera, ma stretta, a seguire la quale Cristo chiama l'umanità, è opposta l'ampia, ingannevole strada del Grande Inquisitore. L'erroneità di questa seconda via, in cui consiste anche il significato più profondo attribuito da Dostoevskij alla *Leggenda*, si spiega in ultima istanza con il fatto che questa via è fondata sull'azione reciproca di *entrambi* i fenomeni demoniaci sopra ricordati. Entrambi questi fenomeni, la demonicità del superuomo e la demonicità della beatitudine in condizione di asservimento spirituale, di autoannullamento, si condizionano l'un l'altro. Proprio ritenendosi un superuomo, andando per la via del superuomo, che pretende da lui il disprezzo per il resto dell'umanità, il Grande Inquisitore giustifica la sua intenzione di condurre l'umanità verso l'ottusa beatitudine dell'autoannullamento spirituale; di qui egli attinge anche la sua sicurezza della raggiungibilità di questo scopo. Tuttavia se l'uomo, proprio *in quanto uomo*, non è pronto a portare la responsabilità della propria lotta spirituale e dell'autodeterminazione, senza prestare ascolto in ciò ai richiami di Dio verso la vera salvezza, senza rispettare la dignità di ogni essere umano, allora egli si arrende alla seduzione nell'aspetto della duplice demonicità interconnessa: la superumanità, da una parte, e il trovarsi nella condizione ottusamente beata dell'asservimento dall'altra. La conoscenza della reciproca connessione di questi due aspetti della demonicità illumina il tema immediato della *Leggenda*: la problematicità della possibilità di rendere felice l'umanità, dopo averla divisa in coloro che guidano e coloro che sono guidati. È vero, essere guidati è un principio divino: è necessario all'uomo perché, essendogli concesso il proprio isolamento, sarebbe votato all'autoannullamento. Tuttavia, la guida vera, ultima, da parte dell'uomo è la guida da parte di Dio, più esattamente del Dio-uomo, che fa appello a ogni

persona umana, creata a immagine e somiglianza di Dio, perché l'uomo sappia *dirigersi da sé*. Ma questo, di nuovo, è possibile soltanto con l'aiuto del Dio-uomo. Ogni altra direzione dell'uomo – attraverso l'autorità, la severità, l'educazione, l'inculcargli ordine e disciplina – tutto questo è buono, necessario, utile, ma soltanto a condizione che questa direzione sia fondata sulla guida originaria dell'uomo da parte di Dio, tragga da lì il suo potere e la sua competenza. In ogni altro caso è demonicità. E Aleša Karamazov definisce correttamente ciò che Dostoevskij riconosce apertamente per bocca di Ivan: la perniciosità del Grande Inquisitore. Aleša indovina il suo unico segreto, e precisamente che l'Inquisitore non crede in Dio.

aA

- Alessandro II 66
Alessandro III 106
Alighieri, Dante 257
Antonovič, Maksim Alekseevič xi
Askol'dov, Sergej Alekseevič 138
Aulard, François-Alphonse 244
Avenarius, Richard 44, 45
- Badii, Renata viii, xiv
Belinskij, Vissarion Grigor'evič 115
Bem, Al'fred Ljudvigovič xxvi
Berdjaev, Nikolaj Aleksandrovič vi-
xix, xxii, xxiii, xxv, 45, 63, 64, 76-
78, 108, 111, 138-140, 144, 238, 254
Bergson, Henri 163
Berljavskij, Leonid Garrevič xxii
Bernstein, Eduard 38
Blumenberg, Hans viii
Bogdanov, Aleksandr Aleksandrovič 45
Bonaparte, Napoleone 74, 123, 125,
157, 244
Bulgakov, Sergej Nikolaevič xiv-xvi,
xxv, 3-7, 25, 26, 27, 30, 33, 46, 48-
61, 77, 107, 138
Butakova, Varvara Innokent'evna 246
Byron, George 23, 105-107
- Caligola (Caio Giulio Cesare Germani-
co) 67, 68
- Čechov, Anton Pavlovič 9
Černyševskij, Nikolaj Gavrilovič 264
Cesare, Caio Giulio 67
Christoforov, Vasilij Stepanovič xxii
Cleopatra VII 175
Clowes, Edith W. 45
Cohen, Hermann 167
Comte, Auguste 37, 239, 240
Confino, Michael 151
Congreve, Richard 239
Costantino I 70, 94
Cromwell, Oliver 74
- David-Fox, Michael xi
Dmitreva, Nina xxii
Dolinin, Arkadij Semenovič xxv
Dostoevskaja, Anna Grigor'evna xxv,
64
Dostoevskij, Fedor Michajlovič vii,
viii, xi-xiii, xv, xvi, xix-xxi,
xxiii, xxvi, 8-14, 19, 20, 23, 26-29,
31, 33-35, 39, 42, 43, 46, 49, 52, 53,
55, 56, 59, 64, 66-71, 77-80, 82, 87,
89, 94, 99, 103, 110, 113, 115-117,
120-122, 128, 132, 134-137, 141-
145, 147-154, 156-161, 163, 165,
168-171, 174-176, 178, 181, 185-
187, 189-192, 199-203, 205, 206,
208-212, 214, 216, 218, 220-222,

- 226, 229, 231-233, 235-240, 242,
243, 245-250, 252, 253, 257, 259-
264, 266, 269
Dowler, Wayne xix, 150
- Erenburg, Il'ja Grigor'evič xx
Evtuhov, Catherine xiv, 4
- Fabbri, Enrica viii, xiv
Feuerbach, Ludwig 107
Fichte, Johann Gottlieb 222
Filippov, Daniil 152
Fitzpatrick, Sheila 47
Florenskij, Pavel Aleksandrovič 183
Francesco d'Assisi 257
Frank, Semen Ljudvigovič xxiv, xxvi,
138, 254-258
- Gessen, Sergej Iosifovič xxiii, xxvi,
198, 199, 240
Gippius, Zinaida 63
Goethe, Johann Wolfgang 36, 48, 50,
53, 59, 60, 106, 116, 212
Gogol', Nikolaj Vasil'evič xix, 141, 154
Gor'kij, Maksim 46, 47
Gregorio di Nazianzo 177
Grigor'ev, Apollon Aleksandrovič xix,
150
Grossman, Leonid Petrovič 240
Guyau, Jean-Marie 23
- Halévy, Daniel 251
Hamsun, Knut 190
Hartmann, Eduard 24
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 267
Heine, Heinrich 36, 55
Herzen, Aleksandr Ivanovič 12
Hölderlin, Friedrich 57
Hume, David 36
Huxley, Thomas Henry 239
- Ibsen, Henrik 30
Ignazio di Loyola 239
Innocenzo XI 252
Ivanov, Vjačeslav Ivanovič 139, 201
Izgoev, Aleksandr Solomonovič 138
- Jellinek, Georg 198
- Kant, Immanuel xvi, 3, 32, 36, 41, 52,
55, 113, 116, 117, 121, 127, 167,
207, 208, 210, 211, 214, 215, 217,
228, 232
Karsavin, Lev Platonovič 222
Kavelin, Konstantin Dmitrievič 19
- Kleist, Heinrich 57
Kotljarevskij, Sergej Andreevič 139
Kovalevskij, Maksim Maksimovič 244
Kroneberg, Stanislav Leopoldovič 169
- Lalande, Jérôme 244
Lampe, Martin 55
Lapšin, Ivan Ivanovič xxiii, xxvi, 234,
235, 247
Lassalle, Ferdinand 244
Lavrov, Petr Lavrovič x
Lea, Henri Charles 237
Leibniz, Gottfried Wilhelm 24, 163,
206
Lenin, Vladimir Il'ič x, xx, 47, 139
Leont'ev, Konstantin Nikolaevič 160
Lermontov, Michail Jur'evič 57
Leskov, Nikolaj Semenovič 244
Lesourd, Françoise 108
Lessing, Gotthold Ephraim 57
Lipps, Theodor 167
Losskij, Nikolaj Onufrievič xxiii, xxv,
xxvi, 162-164, 170
Ludwig II 250
Lunačarskaja, Irina 47
Lunačarskij, Anatolij Vasil'evič xv,
xxv, 44-48, 56
- Majkov, Apollon Nikolaevič 19
Makarij (Michail Petrovič Bulgakov)
177
Makarov, Vladimir Gennadevič xxii
Mally, Lynn xi
Marx, Karl 25, 44, 46, 51, 106, 107, 112,
113
Maslin, Michail Aleksandrovič 108
Merežkovskij, Dmitrij Sergeevič xv,
xvi, xxv, 63-65, 67, 77
Michajlovskij, Nikolaj Konstantinovič
xi, 63, 115, 175, 176
Mill, John Stuart 13, 44
Mjør, Kåre Johan xxiii
Montaigne, Michel de 243, 246-249
Münsterberg, Hugo 167
Murav'ev, Valerian Nikolaevič 139
- Nečaev, Sergej Gennad'evič 151
Nekrasov, Nikolaj Alekseevič 168
Nerone (Lucio Domizio Enobarbo) 67
Newton, Isaac 122
Nicola I 66
Nicola II 106
Nicola da Cusa 257
Nietzsche, Friedrich 4, 18, 19, 33, 34,
38, 39, 45, 46, 50, 52-54, 56-59, 105-

- 108, 116, 206, 214, 215, 218, 227,
232, 254, 262
Novgorodcev, Pavel Ivanovič 5, 138
- Paolo di Tarso 52, 242
Pascal, Blaise 246, 249
Pasteur, Louis 248
Paulhan, Frédéric 244
Petraševskij, Michail Vasil'evič 240
Pietro I 68
Piovesana, Gino XIII, 86
Platone 260
Plechanov, Georgij Valentinovič 47
Plotino 229, 231
Pobedonoscev, Konstantin Petrovič
106
Pokrovskij, Isosif Alekseevič 139
Pomponazzi, Pietro 243, 244
Puškin, Aleksandr Sergeevič 18, 35,
115, 160, 246, 257
- Rasputin, Grigorij Efimovič 152
Renan, Ernest 260
Rickert, Heinrich 198
Rosenthal, Bernice Glatzer 63, 105
Rousseau, Jean-Jacques 207
Rozanov, Vasilij Vasil'evič XII, XIII, XX,
181
- Sand, George (Aurore Dupin) 190
Schelling, Friedrich 3, 229, 230
Schiller, Friedrich 27, 57, 203, 210,
211, 217
Schopenhauer, Arthur 24, 61, 214, 215
Sebond, Raymond 243, 244, 248
Seliverstov, Jurij Ivanovič XXVI
Shakespeare, William 116, 245
Simmel, Georg 232
Simon de Tournai 243
Solov'ev, Vladimir Sergeevič XIII,
XXIII, 6, 9, 32, 86, 93, 105, 108,
144, 182, 195, 196, 197, 199, 203,
240, 242, 257
- Spasowicz, Vladimir Danilovič 169
Stammler, Rudolf 25
Stanislavskij, Konstantin Sergeevič 30
Steila, Daniela XI, XIV, 45
Stirner, Max 109
Strachov, Nikolaj Nikolaevič 70, 150
Strada, Vittorio X, XX, 3
Strauss, David Friedrich 240-242
Strowski, Fortunat 249
Struve, Petr Berngardovič XVII, XVIII,
25, 138, 139, 254
Swedenborg, Emanuel 196, 197
- Tenace, Michelina XIII, 86
Tiberio, Claudio Nerone 67
Tolstoj, Lev Nikolaevič XIX, 9, 13, 41
Tomaševskij, Boris Viktorovič 246
Tugan-Baranovskij, Michail Ivanovič
XVI, XXV, 112-114
Turgenev, Ivan Sergeevič X, 9, 28, 246
- Unamuno, Miguel de 250
Uspenskij, Gleb Ivanovič 57
Uvarov, Sergej Semenovič 66
- Vasnevov, Viktor Michajlovič 27, 28
Venturi, Franco X
Voltaire (François-Marie Arouet) 19,
24
Vvedenskij, Aleksandr Ivanovič 234
- Wagner, Richard 250, 251
Walicki, Andrzej X
Wassermann, Jakob 222
Williams, Robert C. X
Windelband, Wilhelm 198, 235
- Zamjatin, Evgenij Ivanovič XXI, XXII
Zasodimskij, Pavel Vladimirovič 245,
246
Zelinskij, Faddej Francevič 222
Žukovskij, Vasilij Andreevič 27

Daniela Steila insegna Storia della filosofia russa all'Università di Torino. Studia la storia della cultura russa del XIX e XX secolo. I suoi lavori principali sono dedicati al primo marxismo russo, alla ricezione dell'empiriocriticismo in Russia, alla storiografia filosofica russa, al pensiero di L. S. Vygotskij e alla filosofia in epoca sovietica. Autrice di svariati articoli su riviste internazionali, ha pubblicato i volumi *Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge* (Dordrecht-Boston 1991) e *Scienza e rivoluzione* (Firenze 1996), recentemente pubblicato in russo in una versione aggiornata (*Nauka i revoljucija*, Moskva 2013). Ha tradotto in italiano le *Variazioni kantiane* di M. K. Mamardašvili (Torino 2004).

aAaAaAaAaAaAa

